وزارة التعلـــيم العالي والبحث العلمي

المدرسة العلـيا للأساتذة بوزريعة– الجزائر

قسم : الفلسفة

تخصص : فلسفة معاصرة (عربية – غربية)

العنوان :

الطبيعة الأصلية للوجود هنا –*Dasein*- عند مارتن هيدغر

مذكرة لنيل شهادة الماجيستير في الفلسفة

إعداد الطالب :

لكحل فيصل

إشراف :

الأستاذ الدكتور. عليش لعموري

2009 –2008

كلمة شكر

أتقدم بخالص عبارات الشكر والإمتنان والتقدير إلى كل من ساعدني في إنجاز هذا العمل، وأخص بالذكر الأستاذ المشرف، الأستاذ الدكتور "عليش لعموري، كما لا يفوتني شكر أستاذي الدكتور "عبد الرحمان بوقاف" وكذلك أستاذتي الدكتورة "حياة بن بوزيد"

فإليهم كل عرفاني وتشكراتي

مقدمة

يعبر فكر مارتن هيدغر ومنذ السطور الأولى لباكورة إنتاجه "الوجود والزمان" *1927* عن رغبته العميقة في إعادة إحياء سؤال الوجود من جديد بطريقة مغايرة لتلك التي شهدها تاريخ الفكر الغربي منذ أفلاطون إلى غاية نيتشه هذا بالضبط لآنّ مسألة الوجود أصبحت في طي النسيان، هذا النسيان هو القدر الحتمي لتاريخ الميتافيزيقا الغربية، الذي أراد هيدغر سبر أغواره من جديد بالعودة الى الوراء في ماضي الفلسفة عودة تفكيكية تقويضية تقتلع من الجذور، هذا لأنّ الفلسفات السابقة كانت تتزلق بين طرفين لم تعرف لهما قرارا، هما الوجود/ والموجود أو ميدان الوجودي وميدان الموجودي مزية الإختلاف الأونطولوجي التي قامت عليها الهيدغرية برمتها.

إنّ إثارة السؤال عن الوجود يحيل مباشرة إلى الإنسان، لأنه الكائن الوحيد الذي يسأل عن الوجود، ويلقي موجودات أخرى ويتصل بها، لذلك فإن تحديد علاقة الإنسان بالوجود تنطلق من الإنسان نفسه، باعتباره وحده الدزاين *Dasein* ولئن كان القارئ لفكر هيدغر يشعر أن ثمة دوما فرقا بين الإنسان والدزاين لطالما نبه إليه هيدغر، ذلك أنّ الدزاين ما كان معطى كما يعطى الإنسان، وإنمّا هو مبنى أو مشروع يمكن للإنسان أنْ يكونه، أي أنْ يصبح الفسحة والرحاب الذي فيه تنبجس أنوار الكينونة، فالدزاين هو محل وفسحة وفجوة كينونة الإنسان.

لأنّ هيدغر نحت مصطلح الدزاين لا ليدل به على الموجود المتعين القائم المتحقق على نحو وجود الأشياء في الطبيعة، وإنّما ليدل به على الإنسان من حيث أنّ له كينونة خاصة هي الوجود(1)، انّه بالأحرى الارغنيس*Ereignis*، والبدو والاصباح بما هو تملك

1) حول هذه الفكرة أنظر: =

الإنسان للكينونة، والسؤال عن الدزاين إنّما يعني إستكناه أمر كينونة الإنسان من حيث أن له أونطولوجيا خاصة هي الإنفتاح على أسراره ومكنوناته بما هو محل الدزاين وموطنه وبما أنه محل إنجلاء الكينونة، هذا الإنجلاء يتحدد من خلال الدزاين، الذي يكون دائما على علاقة بالوجود، أو بكينونة الوجود الإنساني، ولذا فإن سبر أغوار الأونطولوجيا الهيدغرية ينطلق من لل*Dasein* من خلال تحليل ملامحه وصيغه الأساسية، هذا ما يجعلنا نفترض أن ال*Dasein* هو ما نبحث عنه هنا بالعودة إلى فهم السؤال الأونطولوجي سؤالا عن الأساس *Grund*(2)، في كل تجلي وانفتاح وانكشاف

=– عبد الرحمن بدوي،"دراسات في الفلسفة الوجودية"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيرون ط$_1$، 1988.

– عبد الرحمن بدوي،"الموسوعة الفلسفية"،ج$_2$، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط$_1$،1984 ص600، وما بعدها.

2) إنّ هيدغر يستخدم كلمة "Grund" للدلالة على معاني مختلفة، حسب المقتضى الذي يتوجه إليه فكره في كل مرحلة، فمثلا نجده يستخدم هذه الكلمة بمعنى **الأساس، الأصل، العلة..**، حيث يقول"إنّ التعبير: **أصل، أساس، علة، Grund**، يدل على على ما يقع في مرتبة أدنى أي كأن نقول قاع البحر عمق الوادي عمق الروح أوالقلب، يقول غوته في سنفونيته "الدهشة الكبرى"، "ومهما عكس في مراياه متنزلا من ينبوعه من مرتبة إلى أخرى فلا شيء يوقفه في انحداره إلى الوادي"، أنظر في هذا الصدد
- مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، ترجمة، نظير جاهل، بيروت، لبنان، 1999 ص137.

كما نجد أن هيدغر يستخدم كلمةGrund فيحديثه عن "الوجود" بمعنى، الأساس أوالأصل، حيث يقول "الأصل هوما تستند إليه الأشياءمايكون موجودا أصلا بالنسبة لكل وجود، وما يحمل كل موجود، تعين الـ(لأن)، هذا الحضور الذي يحمل هذا السند، إنها تسمي هذا الحضور الذي لا يسعنا إلا أن نتوقف عنده وأمامه"، مارتن هيدغر، "مبدأ العلة "، ص137.

هذه الفكرة قد حللها هيدغر من قبل مبينا صعوبة تحديد معنى واحد لهذه الكلمة Grund حيث يقول "إنه من الصعوبة إعطاء تفسير لكلمة Grund ولمرادفاتها خاصة عندما نحاول أن نلاحظ هنا هذا الأمر نفسه الذي يكلمنا من وراء هذه الأسماء التي نستخدمها حتى الآن(أصل)، أما بشأن الملاحظات حول كلمة وجود واستخداماتها فهي أيضا لا تنفصل عن كلمة Grund، وقد ترددت هذه الكلمة في دروسنا السابقة باستمرار وقد فهمناها جميعا بصورة من الصور، لذلك أهملنا حينها مالم يعد الآن جائزا إهماله ألا وهو تفسير كلمة Grund والكلمات الأخرى التي دلت طوال تاريخ الوجود على ماندل عليه عموما بكلمة Grund وإذا وضعنا جانبا الأسباب التاريخية التي تفسر كثرة المعاني التي تحملها كلمة واحدة يـــبقى أن ما تتميز به اللغة هو كونها في الأساس تاريخية إنها تبدو كمزيج مؤلف من كلمات لكل واحدة منها دلالة وتكون على هذا النحو دالة على، وإننا نكشف على قاعدة أن للكلمة دلالة وهي قاعدة شائعة معاني متعددة لكلمة Grundوإذا تساءلنا عن الدلالة الأساسية Grund Bedeutung لكلمة Grund فإننا نكون

يمكن للدزاين أن يتمظهر فيه، ذلك أنّ الوجود ليس إلا وجود ال*Dasein*، كأفق ممكن لظهور أصالة الوجود، والغاية التي نهدف إليها من خلال دراستنا هذه هي البحث عن المسوغات الأونطولوجية التي استند عليها فكر"مارتن هيدغر" في تأسيسه للدزاين*Dasein* ؟ كيف جعل من هذا التأسيس ضمانة ظافرة في تفكيك الأونطولوجيا الكلاسيكية ؟ وهل هذا التأسيس ضمانة نهائية تكشف عن الكينونة "كينونة الدزاين" ؟

يقتضي السؤال عن التأسيس الأونطولوجي للدزاين السؤال أولا عن أساس الدزاين نفسه، ولذا مالأساس الذي يشكل كينونة الدزاين؟ هل هو مجموعة البنى الأونطولوجية التي يوصف بها "الخوف، القلق، العدم، الموت،..." ؟ أم أنّ الدزاين لا يتأسس في مجموعة بناه الأونطولوجية ؟

إننا نفترض هنا أنّ مجموعة البنى الأونطولوجية التي تكون صفات الدزاين لاتشكل أساسا نهائيا في الكشف عن كينونته ذلك أنها محددات مبدئية لها، ولئن ظهرت على أنها الأساس فإنها في الوقت ذاته انتفاء لكل تأسيس، إنها ما منه نبدأ في السؤال عن الأساس *Grund*.

قد أجبنا عن سؤالنا يسؤالنا نفسه، حيث أننا أشرنا إلى مانعنيه بكلمة Groundالأساس أوالأصل الذي يبنى عليه شيء آخر أوما يقوم عليه هذا الشيء، ونحن نجد كلمة Grund في المشتقاتGrundmauern(جدران الأساس) Grundregel (القاعدة الأصل)،Grundsatz (المبدأ)"،مارتن هيدغر، "مبدأالعلة"، مصدر سابق، ص100 ص101.

يقول هيدغر، "نقول بالألمانية -Grundmauern (جدران الأساس)، أوGrundgregl (قاعدة أساسية) وGrundsatz (مبدأ) ولكن لنلاحظ أن هذه الدلالة لكلمة Grund (أساس، أصل) تبقى مجردة على الرغم من شيوعها، أي أنها مقتلعة من بيئتها الأقرب إلى الأصالة،-Grund تدل على ما هو في الأسفل، قاع البحر مثلا، قاع الوادي، أسفل الحقل، أرض منهارة وبمعنى أشمل على الأرض، التربة، أي أن كلمة Grund تشير إلى ماهو أسفل ويحمل شيئا آخر يستند إليه، ... هوما نذهب إليه في بحثنا عن الحقيقة "مارتن هيدغر،" مبدأ العلة"، مصدر سابق، ص105.

لكن هل يشكل الوجود –في العالم– عبر تجربة الفهم *Verstehen* بداية فعلية للكشف عن تأسيس ممكن للدزاين؟ إننا نفترض هنا أن الفهم يشكل أساس مشروع تعرف به أصالة الدزاين *L'authenticité de Dasein*، بيد أنّه ليس أساسا نهائيا في تحديد كينونته، هذا لأنّ الدزاين كذلك وبالضرورة أمام وجوده اللاأصيل–مع–الآخر–في الثرثرة، الفضول، الالتباس،....وبالتالي فانّ التأسيس الأونطولوجي لا يتناهى عند أصالة الدزاين، إنّ الوجود الأصيل واللاأصيل كلاهما معا تأسيسا أونطولوجيا ممكنا للدزاين، بيد أنّهما في الوقت ذاته لا يشكلان أساسا نهائيا في الكشف عن كينونته، لكن هل تشكل "زمانية الدزاين" أساسا نهائيا لـ"كينونة الدزاين"؟

هنا افترضنا أنّ الزمان أساس ممكن لكينونة الدزاين، لكن مع ذلك لا يشكل أفقاً ينتهي عنده السؤال عن الأساس، ولعل هذه النتيجة هي بالضبط السبب في عدم استمرار الجزء الثاني من "الوجود والزمان" *1927*.

لكن هل يمكن عد سؤال تأسيس الدزاين مجرد ضمانة لتفكيك الأونطولوجيا الكلاسيكية؟ وانْ كان الأمر كذلك هل استطاع هذا التفكيك أن يتجاوز الأونطولوجيا الكلاسيكية أم أنّه بقي أسيرا لها؟

هنا افترضنا أن تأسيس الدزاين في أونطولوجيا هيدغر هو بالضبط تفكيك الأونطولوجيا الكلاسيكية "الأفلاطونية، الديكارتية، الكانطية، الهيجلية، النتشوية الهوسرلية"، إذْ هو ليس سوى مرجعية تفكيك لا تخفي وراءها تأسيسا ثابتا، إنّها الهاوية إذ أي إمكانية تأسيس تهوي بالوجود إلى مرتبة ما هو موجود، بما في ذلك تأسيس الدزاين، مادامت كينونته تنفلت منه باستمرار، حيث لا يبقى سوى السؤال عنها كإمكان للإمكان وأساس للأساس، وكأنّ الأساس الوحيد هو أن يبقى الإنسان مجرد سؤال، ربّ سؤال هو تقوى للدزاين.

فأنْ تطرح السؤال معناها أنْ تصبر وتنتظر حتى ولو طال العمر كله، وذّاك مآل كينونة الدزاين، منه ابتدأت واليه انتهت، وهكذا فانّ سوال الأساس في ما يخص الدزاين الهيدغري يند عن كل تأسيس انّ الأساس؟ هو الولوج في في عمق السؤال وامكانه ليس للوقوف على أساس أو أصل ثابت ومعين كما دأبت الميتافيزيقا الغربية، بل الوقوف عند السؤال ذاته "ألاّ انّ السؤال تقوى الفكر".

انّ سؤال الأساس ليس سوى الانشغال بالكشف عن معنى الكينونة دون الوصول إليها، إنّه الجرح الذي أصاب الدزاين فبقي مجرد انفتاح على هاوية لا يعرف لها أساس ثابت، وفي هذه الهاوية بالذات أسقط هيدغر تاريخ الأونطولوجيا الكلاسيكية، وهنا مكمن السؤال "أصالة الأونطولوجيا الهيدغرية"، فإمّا أن نقبل بها كلها وإمّا أن نرفضها كلها ؟

من أجل كل ما سبق تناولنا بحثنا هذا في ثلاث فصول، ففي الفصل الأول "البنية الأونطولوجية للدزاين"، تطرقنا فيه إلى أربع مباحث، المبحث الأول "الدزاين وبنياته الأنطولوجية"، المبحث الثاني "الوجود الأصيل في العالم والبناء الأونطولوجي للفهم" المبحث الثالث "الدزاين كائن مع الآخرين والنمط الساقط للوجود في مع الآخر"، وفي المبحث الرابع "سؤال الزمان بقدر ما هو سؤال للدزاين".

أما في الفصل الثاني الدزاين وتفكيك الأونطولوجيا الكلاسيكية" تناولنا ثلاثة مباحث، في المبحث الأول الدزاين والأونطولوجيا اليونانية "أفلاطون/ أرسطو"، وفي المبحث الثاني "تفكيك الذاتية المتعالية"، وفي المبحث الثالث من الدازين إلى مساءلة التقنية.

وفصل ثالث وأخير الدزاين ما–بعد التفكيك الأونطولوجي، في أربع مباحث، ففي المبحث الأول الدزاين بين لغة الفكر ولغة الشعر" وفي الثاني من الدزاين إلى البنية، وفي المبحث الثالث "الدزاين من الأصل الأونطولوجي إلى الفهم الهيرمينوطيقي"، ومبحث رابع الدزاين من سلطة "العقل/ الصوت" إلى فضاء "النص/ الكتابة".

وفي الأخير توصلنا إلى خاتمة حاولنا فيها أن نجيب عن الإشكالية العامة من خلال النتائج التي خلصنا إليها.

الفصل الأول: البنية الأونطولوجية للدزاين

- الدزاين وصفاته الأنطولوجية

- الوجود الأصيل في العالم والبناء الأونطولوجي للفهم

- الدزاين كائن مع الآخرين والنمط الساقط للوجود في مع الآخر

- سؤال الزمان بقدر ماهو سؤال الدزاين

1.1. الـدزاين و صفاته الأونطولوجية

إنّ هدف المساءلة الأونطولوجية التي أقامها هيدغر لمعرفة الدزاين وبنياته الأونطولوجية، هو طرق مسألة الوجود بطريقة منهجية مغايرة لتلك التي شغلت الفكر الغربي قبله، وقد وجد ضالته في المنهج الفينومينولوجي، وذلك بنقله من مجال الظواهر إلى مجال الوجود، والذي يقصد به الإطار "الأونطولوجي"، منطلقا من تحديد الوجود، من خلال الكشف عن بنية الدزاين، أي عن كينونته الخاصة فما الدزاين؟ وما الصفات الأونطولوجية التي تصاحب بحثه عن الكينونة "كينونته الخاصة" ؟

إنّ مقاربة التحليل الهيدغري لمفهوم "دزاين"، تجد معناها من خلال علاقة الإنسان بالكينونة، فالإنسان حسب هيدغر هو الكائن الوحيد الذي لا يوجد فحسب وإنّما عليه أن يوجد، ولهذا استحق أن يحقق هذه العلاقة بالكينونة التي تسمى "دزاين"، التي يستحيل ترجمتها إلى أي لغة أخرى غير لغتها الأصلية[3]، ويتألف مصطلح *–Dasein–* من مقطعين هما *–Sein–* بمعنى الوجود و *–Da–* بمعنى هنا أو هناك[4]

---

3) مارتن هيدغر، "نداء الحقيقة"، ترجمة، عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة (د-ط)، 1977.

4) لقد ترجمت كلمة"Dasein"عند المؤلفين العرب بمعاني مختلفة، حيث نجد عبد الرحمن بدوي يترجمها بـ(الآنية)، وهناك من يقتصر على كلمة الوجود الإنساني، وأمام التعدد المفاهيمي سنحتفظ بالكلمة كما هي واردة في معناها الأصلي "الـــDasein-، باعتبارات مختلفة تأخذها مقتضيات التحليل، والحق أن هيدغر نفسه يأخذ هذه الكلمة بمعان مختلفة بين مؤلفاته، فهو يقصد بها الوجود المفرد العيني تارة، وكينونة الوجود الإنساني عامة تارة أخرى، ذلك أن هيدغر يحدد الدزاين كونه الإنسان شخصا معينا، وفي هذه الحالة كيف يكون ممكنا أن نؤكد أي شيء عام، إلا مايلاءم وينتسب إلى الدزاين في المفرد العيني؟، في مؤلفه "الوجود والزمان 1927"، يرى بأن الدزاين هو بوجه عام مايؤلف الخاصة الشخصية الخاضعة للتحليل الفينومينولوجي، والحق أن الوجود المفرد العيني والوجود بوجه عام هما صفتين متلازمتين وان تضادا، لأنه سيتضح لنا فيما بعد أنّ ما هو عام يتحدد بصفات الدزاين من حيث هو خاص، وما هو خاص يبلغ تحديده الكلي فيما هو عام من الصفات الأونطولوجية، وهكذا لايوجد تناقض كلي في هذا التحديد وان بدا كذلك، هذا ويرى "مايكل إنوود " في كتابه " معجم هيدغر "أن هيدغر كان يستخدم في محاضرته المبكرة كلمة(الحياة) في حديثه عن الكائنات الإنسانية"، أمّا بعد ذلك لا

ويمكن القول أنّ هيدغر استخدم مصطلح "الدزاين" للتعبير عن الوجود الإنساني وهذه الكلمة ليست كما قد يتوهم مرادفا للإنسان، وإنما هي وظيفة أو طريقة الإنسان في الوجود(5).

هذا وينبغي التنبيه والتشديد هنا على أنّ هناك اختلافا في تأوّل وترجمة الكلمة "دزاين" وعلاقتها بما نتصوره عن الانسان، بين شراح وتلامذة هيدغر، فما يفهمه "غادامير"و"دريدا" و"ريكور" و"ايمانويل ليفيناس" و"هانس يوناس" يخضع للسياق الخاص الذي انتهجه كل واحد منهم، فمثلا نجد "جاك دريدا" يقول في هذا السياق "انّ اسم الانسان هو العلاقة الثابتة التي تربط بين تحليل الدزاين وكلية الخطاب التقليدي للميتافيزيقا ... فترى أنّ الدزاين اذّ لم يكن الانسان نفسه، فلا يمكن أنْ يكون غير الانسان"(6).

سيما في كتابه "الوجود والزمان"، فإنّ معنى الدزاين هو الوجودالانساني حتى وإن كان وجودا ليس أصيلا،ولكن هيدغر يميز تمييزا حادا فيما بعد الإنسان عن الدزاين، فالدزاين ليس إنسانا إنما هو علاقة بالوجود يحققها الإنسان، وقد يفقدها فالدزاين يكون بين الإنسان والآلهة أكثر مما هو متطـابـق مع الإنسان نفسه، إن الدزاين موجود لأجل ذاته، أي من أجل الوجود مادام هو حارس أوراعي الوجود، فالإنسان لايكون إلا مثلا عن النوع، فنحن نسأل من نحن؟ أومن هو الإنسان، ولكننا لانسأل ماالدزاين، فالدزاين أصبح ذا طبيعة لاشخصية بحيث لايجوز طرح هذا السؤال عنه، وبالتالي فإن هيدغر حسب هذا يحمل هذا المفهوم " دزاين" دلالات تتطور مع تطور فكرهلذلك فإن أية ترجمة لهذا المفهوم لامناص لها، من أن تأخذ هذا في عين الاعتبار،إذ لايمكن الوقوف على معنى واحد أوعلى المعنى اللغوي لهذه الكلمة وهذا ماتم مراعاته في دراستنا هذه،أنظر في هذا الصدد/

-هانز جورج غادامير،"طرق هيدغر"، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2007،ص 17، ص18.

- عبد الرحمن بدوي، "الموسوعة الفلسفية"، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط1،1984، ص600، وما بعدها.

-M–Heidegger: " Etre et Temps", trad: François-Vezin, édition gallimard, Paris, 1986.P519.

5) M-Heidegger: " Etre et Temps.P 241.

6) جاك دريدا،"الكتابة والاختلاف"، ترجمة، كاظم جاهد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب ط2، 2000، ص18.

يقول مارتن هيدغر في مثل هذا "وقد سبق أن اتخذ ما قلناه حتى الأن، شكلا أخر وذلك في كتاب "الوجود والزمان"، حيث كانت لغتنا متناقضة ومترددة، هذا الشكل هو الأتي، تتحدد الخاصة الأساسية للـ*Dasein* وهو الانسان نفسه، بمعنى الوجود، أما أنْ يملك الانسان معنى الوجود فانّ هذا لا يعني أبدا أنه يملك بوصفه "الذات"، تصورا ذاتيا عن الوجود، وأنّ هذا الأخير ينحصر في مرتبة التصور"[7]، لأنّ الدزاين هو كينونة الوجود الانساني، لا من حيث كونه ذاتا أو عقلا أو وعيا أو ارادة أو تصورا من لدن الذات عن الوجود، وانّما من حيث هو وجود بلا ماهية، لكن اذا افتقد الوجود كل حامل "الوعي، الارادة، الأنا، الذات، الموضوع،..يمكن أن تهبه "الماهية" كيف يمكن والحالة هذه معرفته وتحديده؟

إنّ الوجود يتجلى في الموجودات، إنه وجود الموجودات التي تستمد موجوديتها من الدزاين، لذلك فالتحليل الذي راهنت عليه الأونطولوجيا الهيدغرية هو المضي من الموجود –*Daseiende* إلى الوجود–*Sein*[8].

ومن هنا يقوم تمييز أساسي بين ميدان الوجود وميدان الموجود أوبين "الوجود/ الأونطولوجي" وبين الموجود "كل الأشياء المعطاة"، فالأونطولوجي يرجع إلى ما يجعل الموجود موجودا أي يرجع إلى تركيبه الأساسي، أمّا الموجودي فيشمل كل ما هو معطى وأول خاصية جوهرية للدزاين، هي أن وجوده لا يشبه وجود الشيء لأنّ قانونه عدم

---

7) مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، ترجمة، نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات، والنشر بيروت 1999، ص93.

8) إنّ هيدغر يميز بين كلمتي الوجود -Sein-، والموجود -Das Seiende- حيث يضعهما الواحد في مقابل الآخر، فالموجود يشير إلى الوجود الغفل الموضوع خارج كل معقولية في حالة من اللاتحديد الكلي، وحين نقابلها بالوجود فهي تسمى الموجود الغفل -L' existent brut- أنظر/

- ريجيبس جوليفييه، "المذاهب الوجودية"، ترجمة، فؤاد كامل، وعبد الهادي أبو ريدا، دار الآداب بيروت 1988.

التعين، أي أنّه غير ثابت، بل متغير من فرد إلى آخر ، ذلك أن وجود الإنسان يتجلى على أنه إمكان وجود، إنه ينبوع للإمكانيات واستعداد لتحقيقها، إنه يميل دائما إلى أن يعطي نفسه المزيد، ولما لم يكن بعد ماسيكونه فيما بعد، فإنه ما ليس إياه(9) ذلك أن وظيفته ومهمته الأونطولوجية كونه فهما للكينونة ومنشغلا بسؤالها(10)، ولهذا فانّ الدزاين مشروع يحقق نفسه باستمرار لأنه يقدم نفسه في إمكانياته الخاصة، وفي هذا المشروع ينكشف إمكان وجوده والخاصية الأساسية لوجوده هي الحرية، فالدزاين يمتلك الحرية كأساس يمكن من خلاله أنْ يعين ذاته لهذا السبب في "جوهر الحقيقة" سيحدد هيدغر الحرية كأساس للأساس(11)، فإذا كان أساس الدزاين يملك القدرة على اختيار الممكن فانّ الحرية هي أساسه وبالتالي أساس الأساس، ولما كان الدزاين في سبق على نفسه باستمرار، فإنّه دائما يسبق ذاته، ذلك أنّه بالضرورة خارج ذاته، وبالتالي هو في العالم، لأنّ "الدزاين يقوم في وجوده خارج ذاته"(12).

إنّ الدزاين يوجد بحيث يفهم ذاته ابتداء مما هو ليس إياه "الوجود في العالم"، لأنّ كينونة الدزاين وحقيقته الأونطولوجية المحايثة لوجوده في العالم لا تعرف إلا بالاختلاف فالدزاين حسب التعبير الهيدغري، هو ما ليس هو لأنه هو ما سيكونه فيما بعد، يعني أن حقيقته هي ذاته كإمكانية تتطلب الانجاز أي أن الدزاين هو الهدف لإرادته فهو أمام ذاته ويسبق ذاته كمشروع لذاته، إن هذا المشروع هو التأجيل "ما سيكونه فيما بعد"، بيد أن هذا التأجيل ليس سوى إمكان الوجود الملقى في العالم، الذي هو عالم الدزاين نفسه، إنه

---

9) عبد الرحمن بدوي، "الموسوعة الفلسفية" ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 1984، ص600.

10) M–Heidegger: "Etre et Temps ",p93.

11) M–Heidegger:"De l’essence de la Vérité."trad Alphose waelhens et w.Bimel,virne, Paris, 1948, P75.

12) M-Heidegger: "Etre et Temps " .P42.

مشروع ملقى(13)، حيث كينونة الدزاين تتحدد في وجوده، وفي البنى الأونطولوجية التي تصاحب وجوده في العالم، وما دام وجود الدزاين هو وجود الإمكانية والإمكانية تعني التعدد والحرية في الاختيار، فانّ وجوده يتصف بالانفتاح والانكشاف، ومن ثم فهو لا يخضع لتحديدات مطلقة ونهائية.

إنّ صفات الدزاين هي بالضبط هذا اللاتحديد، أي الكيفية التي يفهم بها ذاته ويبحث فيها عن كينونته في دروب الوجود، والصفات التي يوجد عليها الدزاين تتشطر بين الأصالة واللاأصالة، بين الانفتاح والانغلاق على كلية الموجود، أي بين الانكشاف والانحجاب، فالقلق والخوف والعدم والموت والزمان،...هي البنى الأونطولوجية التي ابتداء منها يحدد الدزاين وجوده ويختار بين أوجه الممكن فيها فوجوده حسب هذا يصطبغ بهذا اللاتعين، لكن كيف يمكننا فهم الدزاين انطلاقا من هذا الانفتاح الممكن للوجود على هذا اللاتحديد الكلي للبنى الأونطولوجية؟ نقتصر هنا على تحليل البنى الأونطولوجية للدزاين ونخص الاهتمام بـ"القلق العدم، الخوف، الموت..."، فكيف يعرف تأسيس الدزاين ابتداء من هذا؟

يعترف هيدغر بدينه لتحليلات "سورين أبي كيركوجارد" فيما يخص القلق لأنه أول من كشف عن الطابع الوجودي الفردي لهذه الظاهرة، غير أن كيركوجارد لم يخرج عن البعد الإيماني في هذا الصعيد الوجودي، حيث ظل في السياق اللاهوتي لمشكلة الخطيئة الأصلانية، وبالنسبة لهيدغر على العكس، فالقلق يتعلق حصريا بالموجود في العالم وليس أبدا بموجود خارج العالم(14).

---

13) M–Heidegger: "Lettre sur l'humanisme ", trad: R.Munier, Paris, 1964.
14) Fronçoise Dastur:" Heidegger et la Question de Temps ", éditions –p- u – f, 1er édition Paris, 1990,P58.

ولذا قام هيدغر بوصف طريقة ظهور القلق، ثم بحث عن الدلالة الأونطولوجية لهذه الظاهرة، أي أنه قام أولاً بوصف الظاهرة فينومينولوجيا مبينا أنها أسلوب لوجود الدزاين ثم بحث علاقته بتوضيح السؤال عن معنى الوجود علما أن القلق– *Angst*– كتركيب أونطولوجي أصيل(15)، يكشف عما تكون عليه كلية الدزاين في تأسيسه الأونطولوجي يقول هيدغر "إننا نقلق فانّ ذلك يعني اكتشاف العالم اكتشافا أصيلا ومباشرا، إذ ليس صحيحا أن التفكير يتلخص أولا من الموجود الداخلي للعالم لكي يمكنه التفكير في العالم، ومن ثم يتولد القلق فيما بعد، على العكس من ذلك فانّ القلق بوصفه طريقة معينة في الوجود"(16).

ربّما تساعفنا شاعرية "غوته"، هنا في فهم القلق بالمعنى الهيدغري "كوجود في العالم "لأنّ "غوته" لا يرى القلق كشيء يمتلكه الإنسان طيلة حياته، وإنما هو الرباط الذي يشد الإنسان إلى أساسه "التراب"، فالقلق بالنسبة "لغوته وهيدغر"، ليس شيئا نمتلكه أو نريده أو ننبذه، وإنما تجربة نوجد فيها "تتملكنا".

إذْ في القلق ينفتح الوجود في العالم في كليته الأصلانية على مايسميه هيدغر بـ"الحالة"، ولحظة الانفتاح على تجربة الوجود في العالم هي الشعور الذي داهم الدزاين حيث يجد نفسه هناك، أي في الموقف المعين، أي واقعة وجود الدزاين، من حيث أنه قد ألقي به رميا ونبذا في كينونة القلق في داخل العالم لكي يوجد، إنها الاكتشاف الأول للعالم، في تلك الغرابة المقلقة التي تشد على حناجرنا وتقطع علينا الأنفاس، في هذه اللحظة العاطفية التي نبقى أمامها مشدودين ومذعورين بعيدا عن الألفة اليومية التي تميز الموجود المنغمس في عالم الانشغال، فالقلق هو الذي يصرفنا عن عالم

---

15) لقد ترجمت كلمة -Angst- من طرف المترجمين العرب بمعان مختلفة حيث نجد محمد رجب يترجمها بالحصر، أما فاطمة الجيوشي بالكرب بينما عبد الرحمن بدوي بالمعنى الشائع (القلق).
16) مارتن هيدغر، "ماالميتافيزيقا"، ترجمة، فاطمة الجيـوشي، دمشق، وزارة الثقافة، 1998 ص24.

الموضوعات لكي يعيدنا إلى العنصر الأساسي في وجودنا انه ماثل بالضبط في الدازين نفسه[17].

هكذا يواصل هيدغر تحليلاته في الفصل الثالث للقسم الثاني، أي الفقرة (63) من "الوجود والزمان"، حيث ينسب إلى تجربة القلق وظيفة بنائية لتحقيق الدازين في وجوده الحقيقي عن طريق الوثبة أو الانفعال وليس عن طريق الإدراك النظري، ومن جهة أخرى فانّ هيدغر يميز في محاضرته "ماالميتافيزيقا" بين القلق الأصلي الذي يكشف عن العدم[18].

أي كظاهرة أونطولوجية*Ontologique* والقلق بالمعنى الأونطيقي–*Ontique* كظاهرة تصاحب الموجود، حيث أنّ القلق الأصلي بالمعنى الأونطولوجي لا يكشف عن نفسه إلا في حالات نادرة ذلك "أنّه يكون في أغلب الأحيان مقموعا في الواقع الإنساني"[19]، إنّ هذه النُدرة والقمع والتواري الخلفي للقلق حدثُ تسبب فيه الموجود، لأنّ الدازين إذا توجه إلى كلية الموجود، فإنّ القلق الأصيل يحتجب حيث يعاني لدغة الطرد وألم الرفض وقسوة المنع، أين يظهر الدازين في إمكانية سقوطه دون أن يكون سيدا لها، غير أنّ هذا لا يعني اختفاء القلق من أساسه لأنه في حالة تراخي تحاذي حالة الدخول في النوم، أو

---

17) M-Heidegger: "Etre et Temps " .P229

18) فالسؤال الميتافيزيقي " لماذا هناك موجودات وليس عدم؟"، تحول إلى السؤال، " لماذا يشغل الفكر نفسه بالموجودات وليس بالوجود ؟"، فبخلاف السؤال المتعلق بالعدم كما طرح في المحاضرة فإن السؤال المطروح هنا لم يعد كما هو واضح، سؤالا ميتافيزيقيا، إنّما هو سؤال يطرح على الميتافيزيقا ذاتها ، لهذا فإن طريقة هيدغر في طرحه السؤال لا تكون بهذا الشكل "ماهي الميتافيزيقا"، بل "ماالميتافيزيقا "، هذا لتجاوز " الهو" الذي يمكن أن تهبه الماهية " Essence " أنظر في هذا الصدد:

- هانزجورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف" ترجمة، محمد شوقي الزينالمركز الثقافي العربي، ط$_2$ 2006، ص 131.

19) مارتن هيدغر، "ماالميتافيزيقا"، مصدر سابق، ص20.

مثلما يحدث في التجارب العاطفية في حالة الفرح والدهشة والانبهار، حيث يكون القلق مندسا في هذه الكلية الموجودية التي يستسلم أمامها ويبقى فريسة لها.

إذْ ما يقيض للقلق الاستيقاظ على النمط الأصيل هو تجاوز هذه اللحظات حتى نهايتها، أين يشرف الدزاين على السأم والكرب حتى الوصول إلى منتهى ذروة القلق حسب هذا تصبح الحالة العاطفية الأساسية التي ابتداء منها يتجلى القلق هي القدرة على الوجود في العالم، والقدرة هنا لا تؤخذ بمعنى الإرادة، لأن معنى القلق كإرادة مجرد تجربة سيكولوجية، بينما التجربة الأونطولوجية تعني وجود القدرة كإمكانية أصيلة للوجود في العالم، لهذا بالضبط يرى هيدغر أن هذه القدرة كتجربة انفعالية بين الوجود الملقى والمشروع، هي إمكان الوجود أمام شيء ما في مشروع ملقى إلى الأمام "المستقبل" [20].

إنّ القلق كصفة للدزاين الأصيل يجد معناه الأونطولوجي كثغرة عميقة لفهم حقيقة الوجود في العالم، فقد جعل منه هيدغر الكشف الأصيل عن ظاهرية العدم يقول هيدغر "أن يكشف القلق عن العدم، ذلك ما يؤكده الإنسان نفسه عندما يستسلم للقلق وبالرؤية الواضحة التي تحملها الذكرى الغضة، نضطر للقول أنما نشعر أمامه ومن أجله بالكرب لم يكن حقا شيئا، وبالفعل كان هناك العدم ذاته بوصفه كذلك مع الصيغة الأساسية للقلق، التقينا هذا المصير،.... فيه ينكشف العدم لنا..."[21].

فالقلق بالمعنى الهيدغري هنا هو سر الدزاين، لأنه الميزة العاطفية التي قيض لها أن تكون تاريخا مصيريا للإنسان، وبهذا تكون الإشكالية التي افتتح بها هيدغر محاضرته "ماالميتافيزيقا" حول حقيقة العدم؟ ماذا عن العدم؟ تجد مفاتيحها بدلالة القلق، والحق أنه

---

20)إن الدزاين المقذوف به إلى العالم هو "الوجود الملقى/المشروع"، أي الدزاين كوجود فاهم للموجود أنظر في هذا الصدد/

-M-Heidegger: «Etre et Temps » .P23.

21) مارتن هيدغر،"ما الميتافيزيقا"، مصدر سابق، ص15.

لا يمكن فصل دلالة هذا عن ذاك لأن كلا من "العدم، القلق" كشف عن الشيء نفسه *Le même*– البنية الأونطولوجية للدزاين، هذه البنية تتجلى ابتدأ من القلق الذي ينبهنا عن حقيقة العدم لأنه يمس الباطن برفق ويجعل الدزاين معلقا في الفراغ، حيث لا يقلق من هذا الشيء أوذاك، وإنما بالضبط من العدم كأصل للسلب، إنه ما يسمح بفهم إمكان الانتقال إلى الواقع، وذلك نظرا إلى أن هذا الانتقال لا يتم إلا بتحديد الإمكان وتعيينه لأن تحديده معناه حده، وحده معناه نفيه، ونفيه لايتم إلا بفكرة العدم(22)، إن العدم حسب هذا هو الصفة الأخرى التي تشكل أساسا أونطولوجيا ممكننا للدزاين، بيد أنّ هذه الميزة لا يمكن فهمها عن طريق المنطق، لأنّ هيدغر اقتصر فيما يخص العدم على وصف التجلي الفينومينولوجي لهذه الظاهرة .

إنّ العدم لا يحدث إلا من أجل ذاته، إذ هو ليس شيئا موجودا، وليس هو الموجود الذي ينتسب إليه، بل هو بالضبط الأساس الذي يمكن من الكشف عن الموجود بوصفه موجودا من أجل السؤال عن كينونة الدزاين ذاته .

إنّ العدم هو بالضبط التجلي الأساس للميزة الأكثر أصلانية للدزاين "فلن يكون هناك وجودا شخصيا ولن تكون حرية إلا في التجلي الأصلي للعدم"(23)، إنّ العدم حسب هذا هو الأساس الأونطولوجي، أي التجلي الذي يظهر من خلاله "الدزاين"(24)، غير أنه إذا كان العدم ينكشف من تجلي القلق، فإن الخوف–*Peur* كصفة للدزاين يختلف عن القلق ويتميز عنه أونطولوجيا، لكن ما هو سر هذا التميز؟ وبالتالي كيف ينكشف الخوف؟ وكيف يجد معناه كتجربة أونطولوجية للدزاين في العالم؟

---

22) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق.

23) مارتن هيدغر،"ماالميتافيزيقا"، مصدر سابق، ص17.

24) يتضح إلينا ذلك في أن العدم حسب هيدغر شكل إلى جانب الوجود وحدة أونطولوجية، فهو لاينضاف إلى الوجود، بل يشكلان معا نسيج العالم، وليس منهما مايستبق الآخر زمانا ومرتبة، فلا وجود للواحد إلا مع الآخر . أنظر المرجع السابق.

إنّ القلق يتميز عن الخوف بصفته اللامحدودة على الإطلاق، إذ ما يقلق لا يمكن أن يستند إلى أي كائن داخل العالم، لأن الذي يقلق هنا هو الدزاين، إننا نقلق من الوجود كما هو كذلك بما هو ماثل عليه، أي العالم بقدر ما هو هكذا[25] أما فيما يخص الخوف فإنّ ما نخاف منه شيء نلتقي به ونواجهه في العالم **[26]**، وهكذا يبدو أن الشيء المخيف هو شيء نلقاه داخل العالم، فالخوف مرتبط بشيء معين نخافه حيث ينكشف ما يهددنا ويعني ذلك أن الخوف يكشف دائما عن الوجود في العالم بوصفه وجودا مهددا، وتتكشف إمكانية قرب الشيء المخيف من خلال المكانية الأساسية للموجودات في العالم، وبذلك يكون موضوع الخوف هو الدزاين الخائف[27]، والوجود في العالم يمكن أن يفهم فقط بالبدء من التحليل الأساسي للخوف من شيء ما استنادا إلى أنّ الدزاين وجود في العالم[28].

إنّ الدزاين كوجود خائف في العالم يهرب أمام ذاته، لأنه يصاب بالجزع والرعب والهلع حيال ما يخيفه، وبالتالي يصبح ما ليس هو إياه، غير أن هذا الهروب لايجد له معنى أونطولوجي سوى في الدزاين نفسه، إنه هروب إلى ذاته، حيث يحدث انغلاقا يظل كثغرة للحرمان، لأنّ الدزاين لا يستطيع الهروب من ذاته إلا إذا وضع في حضور ذاته وبالتالي فهو يهرب من ذاته إلى ذاته فنعود إلى نقطة البدء، أين يبلغ الدزاين لحظة

---

25) M-Heidegger: "Etre et Temps " .P185.

26) Ibid : P186.

27) أنظر في هذا الصدد كل من/-جمال محمد أحمد سليمان،"مارتن هيدغر، الوجود والموجود"،ص129، ص 130.

-M-Heidegger: "Etre et Temps " P187

28) قد يتجاوز الخوف صفته خوف من إلى خوف على الآخرين،كأن نخاف على ذوينا من الموت، بيد أنّ "الخوف على""هو خوف من_على الآخر"، إذ تظل إمكانية التهديد إمكانية أصيلة لكل تواجدية-Existenzialitat- للمزيد يمكن الاطلاع على، -جمال محمد أحمد سليمان "مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، ص129، وكذلك، ريجيس جوليفييه، "المذاهب الوجودية"، مرجع سابق.

-Françoise Dastur: "Heidegger et la Question de Temps ",p60.P65.

التمام؟ تمام تأسيس كينونته هل في الخوف أم القلق أم العدم أم الموت...؟ لاشك أنه في الموت، لأنّه الأثر الذي يتحقق فيه بشكل مطلق، فالقلق هو الموت في حركة *La–mort en Mouvement–* والعدم هو هذا اللاتحديد الذي يحمله معه دائما، إذ الوجود يحمل العدم من البداية إلى النهاية "الموت"، والخوف الأكبر هو من الموت بأننا كائنات متناهية، لكن كيف يمكن فهم تمام كينونة الدزاين في الموت انطلاقا من كل هذا؟ بمعنى هل تأويل كينونة الدزاين كقلق يعد تأويلا أصيلا ؟ [29].

إنّ القلق كظاهرة أونطولوجية يصاحب اليومية الروتينية للدزاين، حيث يفقد نمط أصالته، لأنّ نمط اليومية الروتينية لا يستوعب الدزاين في أصالته[30]، ولا يمكن له ذلك إلا إذا كان معنى القلق امتدادا أفقيا لظاهرة أكثر أصلانية هي "الموت" كبنية كلية وبالتالي فإنّ الدزاين بقدر ما يوجد في الظواهر الأونطيقية فهو على نمط عدم التمام بمعنى أنه دوما شيء ما متوقعا، وعندما لا يبقى شيء ما متوقعا فلن يوجد بعد من دزاين، إنه الموت.

عند هذا المنعطف يصبح التحليل الأونطولوجي للموت كشف عن البنية الكلية، لأنّ الدزاين يفهم لأول مرة وجوده أمام ذاته بما فيه من خصوصية[31] ، لهذا السبب فإن تأويل كينونة الدزاين كقلق لا يعد تجربة أصيلة، إلاّ إذا كان امتدادا لتجربة أكثر أصلانية "الموت"، لأنّه يتميز جذريا عن كل الإمكانيات الأخرى التي يفهم الدزاين بها في اليومية الروتينية، فالموت تجربة أصيلة وخاصة لا يشارك فيها أحد الآخر، فالدزاين لا يكون إلا

---

29) Ibid: p240.

30) Ibid:P65.

31) إنّ الموت كواقعة أونطولوجية تلقي بأطيافها على صدر الدزاين، هو الإمكانية التي تحرز للدزاين بنيته الكلية، حيث يبلغ فيه لحظة التماموبالتالي فإنهلم يعد يعني سوى كونه ليس هو، أي كونه وجودا للموت، أونوعا من الموت في حركة.

في كينونته من أجل الموت[32]، وهذا ما يشهد عليه تناهي الوجود الانساني في علاقته بالموت [33].

وهكذا ينهي هيدغر كل الظواهر الأونطولوجية المصاحبة لوجود الدزاين في تجربة الموت بما فيها الخوف والقلق، لتصبح أونطولوجيا الموت هي الخط الناظم لكل ذلك، إذ الموت بنية أونطولوجية جبارة، وليس حقيقة أونطيقية لموجود ساقط، لأن الدزاين يجرب فيه واقع أنّ كل الإمكانيات للإنجاز تتأسس على الإمكانية الصافية للوجود في العالم بالنسبة لموجود متجه نحو الموت، إنّه ترقب حصول الموت، حيث هذا الترقب يندفع من الواقع الأونطولوجي للإمكانيات الأساسية حتى يحصل أعظمها على الإطلاق "الموت".

إنّ البنية المكونة للوجود الأصيل يسميها هيدغر بالثغرة التي ينكشف منها القلق والعدم والخوف، لا يمكن أن تفهم تماما إلا عندما تتعلق بانفتاح أكثر أصلانية منها انفتاح لا يختفي في دفعة الثغرة، لكن يظل على العكس نبعها الذي لا ينضب [34]، لذلك فالدزاين في التقدم للموت كعلاقة أصيلة فيه يفهم نفسه في كلية اللحظات المكونة لثغرته كإمكانية أونطولوجية خالصة له[35]، مادامت القدرة على أن يصبح الدزاين كلا لا يسمح بها أونطيقيا بواسطة الدزاين، لكن المقصود في التحليل الأونطولوجي هو رفع هذا التصور الأونطيقي إلى المستوى الأونطولوجي، لكن كيف يحصل الموت كواقع أونطولوجي خالص للدزاين؟

---

32) M-Heidegger: "Etre et Temps " .P315.

33) Natalie Depraz": Comprendre la phènomènologie. Une pratique coccrète". Dominique chapon et emma drie. Armond colin. Paris. 2006.p21.

34) Françoise Dastur: "Heidegger et la Question de Temps ", P68.

35)M-Heidegger: "Etre et Temp " .P318.

إنّ الموت يجعل الدزاين يفهم ذاته على نمط الإمكانية في قدرته على أن يوجد في الوجود الأصيل، أو أن يفهم ذاته كواقع معاش في الوجود الأصيل، أي موجود متجه نحو الموت(36)، وبالتالي فإنّ ما يمكن للدزاين أن يكونه ليس أي شيء آخر إلا ما هو "القد كان"، حيث هذا الاستباق "النهاية" هو بالضبط ما يجعل الدزاين يتحمل حالته الأساسية "المتجه نحو الموت" على نمط "القد كان" من الإمكانيات، فالدزاين حسب هذا لا يمكن أن يكون إمكانياته الماضية إلا بالرجوع إلى الماضي ابتداء من المستقبل كمشروع لتحقيق الإمكانية، وبالتالي فإن الوجود الساقط القد كان "اللاأصيل" لا يجد معناه إلا في استعادة الإمكانية على نمط التحقق بالفعل، على نمط الأصالة وهذا مايحدث في تقدم الموت، إذ الموت ليس حالة تحدث في الوجود من الخارج، بل هو مايصاحب الدزاين منذ انقذافه في العالم "القد كان"، إذ هو ما يعيد نفسه في كل لحظة – *Le Même*، حتى يشهد التحقق له بالفعل على نمط الإمكانية الملقاة كمشروع "المستقبل".

بيد أنّ هذا التحقق ليس بالشيء العرضي، لأنه لا يمكن حدوثه إلا باستعادة "القد كان"/ "الماضي"، حتى يبلغ ذروة تحققه ووجوده إنّ هذا الرجوع "للقد كان" ابتداء من المشروع الملقى "المستقبل" هو بالضبط أصالة حضور الدزاين في العالم، أي ثغرة موقف "الهنا" في الدزاين تظل داخلة في المستقبل و"القد كان"، إنها نهاية البداية إنها لحظة التمام، لحظة الموت، وهكذا يصبح الموت التجلي الأصيل الذي يكشف عن أصلانية الدزاين في كل إمكانياتها الكامنة(37)، إن الموت "نهاية الدزاين"، إنه كينونة الدزاين المتجه إلى الموت(38) .

---

36) Ibid: P78.

37) ريجيبس جوليفييه، "المذاهب الوجودية"، مرجع سابق، ص90.

38) M-Heidegger :"Etre et Temps", p315.

إنّ بنيات الدزين وصفاته الأونطولوجية تعني بالضبط افتقاد التحديد الكلي والمطلق حيث الدزاين ليس سوى مشروع لم يكتمل بعد، لأنه كائن بلا مسكن *Etre sans –abri–* كما يقول هيدغر[39]، إنها الهاوية والتيهان والانفتاح على أفق العالم، إنّ الدزاين يؤصل وجوده في العالم، لكن كيف يسعى لأنْ يؤصل وجوده في العالم؟ وبأي معنى يكون الوجود في العالم أساساً في تشكيل كينونة الدازاين؟ وكيف يفسر هذا الوجود ويتم فهمه؟

39) M-Heidegge: "Essais et Confiances ", trad: André Preau, gallimard, Paris, 1958, p175.

2.1. الْـــوُجُودُ الأصِيلُ فِي الْعَالَمْ و البناءُ الأُونْطُولُوجي للفَهْمْ

يحدد "مارتن هيدغر" الوجود في العالم كبنية أونطولوجية أساسية تتصف بها كينونة الدازين، لأن كل كائن أو موجود هو في العالم بالضرورة، فـ"البنية الأونطولوجية للدازين هي الوجود في العالم"(40)، والدزاين كوجود في العالم ليس شيئا معطى قبليا ومسبقا عن العالم، بل وجود في العالم بالضرورة، وكأّنما يراهن عليه هيدغر هو الترجمة المضّادة لما قال به أفلاطون عن الروح كوجود مسبق في عالم المثل قبل أن تحل بالجسد، وبالتالي توجد في العالم، و"العالم ليس بعلاقة خارجية مع الدزاين لكن يشكل بالأحرى أساس ممكنا له"(41)، وهذا الوجود لا ينكشف في شكل موضوع، بل في صورة اهتمام وتساؤل وقلق، والوجود الأصيل هو وجود الدزاين في العالم بالضرورة وهكذا يحدد هيدغر الصيغ الأساسية للوجود في العالم بقدر انشغال الدازين في عالم يفهم كخلفية له (42).

إذ يغدوا الوجود في العالم شهادة عن أصالة الوجود، ربّ شهادة هي مصدر يقينية وجود الدزاين في العالم، هذه الشهادة الخاصة بالدزاين ذاته تسمح بالإمكانية الأنطولوجية لقدرته على الوجود الذي يعطيه لذاته كإمكانية "أصيلة/ لاأصيلة"، إنه الصوت المدوي كضباب صامت في أغوار الدزاين، فمن يتكلم ومن يستمع؟

إنه الصوت المدوي داخل سكون الدزاين ذاته، فهو مع ذلك صامت، لأنه لا يقول شيئا، إذ خارجية النداء لا تحيل أبدا إلى استجابة، إنها فقط النداء على نمط التصنع

---

40) Beda allemann":Holderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poèsie et pensèe.."P116.

41) M-Heidegger:" Etre et Temps", p97.

42) M-Heidegger: " Etre et Temps: P 90.

بالاستماع، وبالتالي فانّ الذي يُستجوب في النداء هو الدزاين ذاته بقدر ما هو موجود على نمط غير مناسب "الهم"، حيث يسأل عن أصالة وجوده [43].

وهكذا يصبح الوجود في العالم يفسر عبر هذا الانشطار "الوجود الأصيل/ اللاأصيل"، فإذا كان يظهر كصوت غريب فذلك لأنه صوت الدزاين في غربته وغرابته أي الموجود في العالم الملقى أصلانيا كشيء خارج ذاته *L'être –dans le Monde–* *–originellement jeté comme mon chez –soi*[44].

إنّ منْ ينادىْ بالضبط هو الدزاين الساقط السجين في عالم الهم، الذي هو في الحاضر والذي ينادي هو الدزاين في وقائعيته الصافية في الوجود في العالم المنفتح عن "الفهم" فالدزاين بقدر ما هو موجود ملقى فهو الذي على نمط القد كان، وعلى هذا فقد أستدعي إنّه الدزاين الأصيل[45]، حيث الدزاين يعطى لذاته وينفتح هكذا على أصالة وجوده، إن هذا الانفتاح الأصيل يسميه هيدغر بالقرار *"Enrchlossenheit"*، لأنه مكون من البنية الثلاثية "الفهم/ الحالة/ الخطاب" هذا ما تناوله هيدغر بالتفصيل في الفصل (05) من "الوجود والزمان" للقسم الأول بعنوان "الموجود في بقدر ماهو عليه"[46] *–L'être dans en tantquetel–*إن الحالة هي الشعور بالتواجد في الموقف المداهم "الدزاين يجد نفسه هناك"–كما تم شرحها سابقا– وما تبقى هو الخطاب والفهم، فكيف تعرف أصالة الدزاين ابتداء من هذا؟

---

43) أنظر في هذا الصدد كل من/.Etre et Temps, p242 -
وكذلك/جمال محمد أحمد سليمان،"مارتن هيدغر، الوجود والموجود"،ص112،ص 113.
44) Françoise Dastur: " Heidegger et la Question du Temps ", P332.
45) Ibid: P 68.
46) M-Heidegger: " Etre et Temps ", p174.

إنّ الخطاب كأساس للغة وكلحظة للثغرة التي تميز الوجود الأصيل مع الفهم والحالة، لا يملك في نظر هيدغر استقلالية خاصة، لأنه مكون بواسطة الكلام وهيدغر ميز بين الكلام كظاهرة يحيل إليها السقوط "الثرثرة"، والخطاب الذي يعبر عن أصالة الكلام، فبقدر ما يكون الدزاين ساقطا وملقى فهو يثرثر فقط"[47]، وهكذا يصبح الكلام كظاهرة لوجود الدزاين في العالم يشطر هذا الوجود إلى أصيل ولا أصيل، حيث تظهر أصالة الخطاب كوقائعية مكونة بواسطة الكلام في تخارجه داخل الوحدة التي يفرضها الوجود الأصيل مع الحالة والفهم.

لهذا السبب يرى هيدغر في الفقرة (68) من "الوجود والزمان" التي جأت بعنوان "زماناتية الخطاب" بأن الخطاب بقدر ما هو كذلك لا يتزمن أولانيا في تخارج خاص[48] إنه يتخارج بدلالة "الفهم والحالة"، وهذا ما يفسر الاستماع والصمت كإمكانيتين جوهريتين للخطاب، فالصمت ليس هو عدم الكلام بقدر ما هو نمط للخطاب، لأنه يمكن أنْ يشكل الفهم بطريقة أفضل "...الصمت ليس عكس الكلام لكن نمط جوهري له،... فليس بمقدورنا أن نتكلم لأننا لا نكف عن الإصغاء للكلام[49].

إنّ الإصغاء للكلام هو الصمت "الفهم" الخطاب الأصيل حيث الكلام ذاته هو الذي يتكلم، إنه العودة الدائمة للنفسه *LeMême*، إن الصمت حسب هذا يكون الخطاب الأصيل، إنه إمكانية الكلام، عودة الكلام إلى ذاته، إذْ ما يتخارج هو الكلام الذي يتخلله الصمت، والحالة هي هذه المسافة بين الكلام والفهم، إنّ الفهم ليس تحديدا نظريا للمعرفة "معرفة العالم"، بل إنّه إمكان الوجود أمام العالم ففي الفهم يكون هناك إمكان لوجود، إنه

---

47) Ibid:p207.

48) Ibid: p410.

49) مارتن هيدغر، "إنشاد المنادى " ترجمة، بسام حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 1994، ص46.

إمكان منطلق إلى الأمام "مشروع" ويسمي هيدغر الدزاين كفهم باسم الإيضاح كما تقتضيه طبيعة المنهج الفينومينولوجي(50).

غير أنّ هيدغر عندما يتحدث عن العالم يبتعد بهذا التحديد عن القصد الفينومينولوجي المحض الذي قصده أستاذه "ادموند هوسرل"(51)، إن الفهم لا يعني الإدراك العقلي، بل ينطوي على معنى عملي، وهو تحقيق الشيء والسيطرة عليه فأنْ يفهم الإنسان العالم معناه أن يعيش موقفه فيه "الحالة"، حيث الفهم يوجه الدزاين وفقا لرؤية عينية للإمكانايات المتاحة(52)"، ويعني ذلك أن الفهم تحديد أونطولوجي للدزاين ذلك أنّ معرفة العالم تمثل الشكل الأونطولوجي للوجود في العالم، لهذا يلاحظ أن كلمة مشروع *Project*، مؤلفة أصلا من مقطعين*(Pro)* بمعنى أمام أو إلى الأمام و*(Jet)* يلقي أو يطرح فالإسقاط حرفيا هو الإلقاء إلى الأمام، ومنه كان المشروع الذي من خلاله ينفتح الدزاين على المستقبل، فالدزاين في تجاوز لذاته حيث يلقي بنفسه إلى الأمام في إمكانياته داخل العالم المحيط به ويفهم العالم في إطار الإمكانيات التي يلقيها أويسقطها و "كل وجود في" يصبح بمثابة إمكانية للوجود وبالتالي يُمكن للدزاين من التطلع بالفهم إلى أساس ممكن(53).

---

50) مارتن هيدغر،"نداء الحقيقة" مصدر سابق، ص55.

51) إن الفهم Verstehen في سياق الفكر الهيدغري له تحديدين أساسيين، فهو كما نتناوله هنا في معناه الفينومنولوجي/ الأونطولوجي كما تم تحديده في الوجود والزمان 1927، بينما هو من جهة أخرى الأساس الذي أقام عليه هيدغر نظريته في المنعطف التي أزاحت الأونطولوجيا الهيدغرية من الفينومينولوجيا إلى الهيرمينوطيقا، وذلك عبر نظرية المنعطف أين يصبح الفهم ليس إلا التأويل الذي يعطيه الدزاين للموجود كمنعطف عن حقيقة الوجود / والذي فجر به هيدغر الفينومنولوجيا الهوسرلية ليعيد استملاكها عبر الأونطولوجيا الهيرمينوطيقية "هذا ما سيتم بيانه في الفصل الثالث".

52) M-Heidegger: "Essais et Conférences".

53) أنظر كل من/-جمال محمد أحمد سليمان،"مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، مرجع سابق ص118، ص119.

إنّ فهم العالم بالنسبة للدزاين "كوجود في" تعني معرفة علاقته بالأشياء الموجودة فيه(54)، فالوجود في العالم يُحدد تعاملاتنا بالأشياء الموجودة فيه عن طريق الاهتمام فعالمية العالم تقدم الأساس الذي نكتشف في ضوءه الموجودات ذاتها، لأنّ تحديد الدزاين لبنية الموجود في العالم المحيط به تقوم على أساس الاهتمام، وليس على أساس المعرفة الموضوعية لظاهرة الموجود في العالم كما تفترض ذلك الفينومينولوجيا، لأنّ هذه المعرفة قد تعني أنّ الدزاين في علاقة مع المكان مثلما هو في علاقة مع الزمان، وبالتالي فانّ المكان يمكن أنْ يَكون شكلا يحتوي الدزاين في إدراكه للعالم، إنّ الدزاين مكاني لأنه في العالم، وليس داخلا في العالم لأنه مكاني (55)، فليس المكان تصورا للعالم إلاّ إذا كان هذا التصور المكاني للعالم بصفته تصورا في العالم، حيث لا يَتصور الدزاين المكان من العالم بقدر ما هو في العالم لإمكان تصور المكان، هكذا ينهي هيدغر الإمكان النظري الذي تقوم عليه قصدية الوعي"الشعور" بالمفهوم الفينومينولوجي "أين تصبح الذات هي الموضوع والموضوع هو الذات"، ليبقي فقط على الأفق الأونطولوجي من الفينومينولوجيا حيث لا يمكن القضاء على بنية الاختلاف الأونطولوجي، بين الدزاين والعالم كأفق مكاني للإدراك، إلا بالانتهاء إلى أنّ هذا الأفق هو الوجود في العالم لاغير وما يبقى ليس هو التعالي الفينومينولوجي بالمفهوم الهوسرلي، وإنما فقط التعالي المحض والبسيط للعالم، حيث هذا التعالي هو الوجود في العالم الذي يفرض علينا الاهتمام الحضور فيه.

فإذا كانت امكانية الفهم تتاح للدزاين فانّها تأتيه بمعنى من المعاني عن طريق الموجودات داخل العالم، وليس ذلك إلاّ لأّن عالم الدزاين هو العالم المحيط به، إذ عالمية

-عبد الرحمن بدوي، "دراسات في الفلسفة الوجودية"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيرون، ط1 1988، ص90.

54) جمال محمد أحمد سليمان،"مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص117.

55) انّ هيدغر لا يفهم العالم على أنه شيئ ممتد Res extensa كما هو الحال عند ديكارت، فهو لا يعني بأنه موجود ولا هو حيز للموجود ولكنه انفتاح Offenheit الوجود، نظر في هذا الصدد، -جمال محمد أحمد سليمان،"مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، مرجع سابق ص110ص111.

العالم هي التي تمكنه من تجربة هذا الوجود، إنّ هيدغر يطلق على الأدوات والأشياء اسم الوجود في متناول اليد[56]، فالعالم يتكون ليس من أشياء وفقط، بل من أدوات ومن جوهر الأداة أنها شيء ما من أجل، ويسمي هيدغر نحو وجود الأداة باسم "وجود ما في متناول اليد"، والأداة يسميها هيدغر *Zuhande* حرفيا ما في متناول اليد أو ما تحت اليد[57]، حيث تدخل باستمرار في علاقة مع أدوات أخرى، فكل أداة ترجع إلى أداة أخرى، غير أنها ترجع أيضا إلى ذلك الذي يتعامل معها ويستخدمها، وطابع وجود الأداة هو وضعها –*Bewandtnis*، وهذا الوضع يتعلق في نهاية الأمر بوجود "ما هو لأجله *Wozh*" الذي يعني إرادة من أجل –*Worum_Willen*–[58]، أي يتعلق بعبارة أخرى بالدزاين، لأنّ الدزاين هو شرط إمكان كشف الأداة، وهذه الأداة تتميز بأنها مكانية، أي أنها تحفظ وترتب، والمكان الممكن لأداة ما هو "الجوار"[59] حيث يوجد لدى الدزاين ميل جوهري نحو المجاورة، أي أنْ يكون على مسافة "وهو ما يعني هنا القرب" من الأداة حيث أنّ الاهتمام هو الذي يحدد صفة القرب والبعد وينتج عن هذا أن العالم هو محدد أونطولوجي للدزاين.

ويرى هيدغر أنَّ سائر النظريات الأونطولوجية السابقة قد وقعت في خطأ اعتبار الأداة مجرد شيء حاضر، بينما حقيقتها أنها شيء "في متناول اليد" ويظهر هذا الخطأ

---

56) إ.م. بوشنسكي، "الفلسفة المعاصرة في أروبا"، ترجمة: عزت قرني، عالم المعرفة، 1992 ص220، ص221.

ويمكن القول يرى هيدغر انه لا يمكن تحديد العالم ولافهم جغرافيته الامن خلال فهم علاقة الدازين بالموجود تحت اليد، لأن طابع الاداة أوالاستعمال هوالذي يسمح للموجود من بناء علائقه المشروعة والانفتاح على مجموعة الإمكانيات لفهم عالمية العالم، وبهذا فان الموجود تحت اليد يظل دائما الأفق الأونطولوجي لفهم العالم وتأويله، أنظر في هذ الصدد، علي الحبيب الفريوي، " مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي قراءة أنطولوجية للتراث الغربي" دار اللفرابي بيروت لبنان، ط$_1$، 2008، ص61.

57) عبد الرحمن البدوي، "الموسوعة الفلسفية"،مرجع سابق، ج$_2$، ص601.

58) إ.م. بوشنسكي، "الفلسفة المعاصرة في أروبا"، ترجمة: عزت قرني، عالم المعرفة، 1992 ص220.

59) المرجع نفسه، ص221.

بوضوح عند "رونيه ديكارت" وذلك في نظريته عن الامتداد كمظهر للعالم أمام الفكر على مجرد الحضور، والحق أنّ الوجود في متناول اليد لا يؤسس مطلقا على مجرد الحضور إذْ الحاضر هو دوما حاضر وحسب فالحضور هو نحو ناقص من وجود الأداة أي وجود ما هو في متناول اليد[60].

إنّ ظاهرة الوجود في العالم هي شكل أساسي بين الدزاين وعالم أدواته، كما أن علاقة الإحالة تدل على أن الدزاين عندما يؤلف علاقة مع الأداة فإنه يدل على وجوده بوصفه فهما للموجودات، حيث يتاح للدزاين الانفتاح على الوجود، وبالتالي تحقيق أساس ممكن حيث يصبح الموجود كأدوات تحقق له وجوده في العالم، غير أنه بموجب هذا الاكتشاف ذاته يفقد الدزاين أصالة وجوده، حيث تتكشف "لا–أصالة الوجود في العالم مع الآخر"، أي في الاغتراب والتشيؤ والإكراه الذي ما فتئ يمارس على الدزاين من الآخر كبنية جذرية تحجب أصالة الوجود في العالم، حيث "الموقف/ الفهم" وتَكشف عن الوجود في العالم مع الآخر في "الثرثرة/ الفضول/ الالتباس" هنا بالضبط يفقد الدزاين أصالة وجوده لكن هل يعني هذا أنه فقد كل تأسيس أونطولوجي ممكن وأصيل؟

60) المرجع نفسه، ص221.

3.1.الـــدَزَاينْ كائنٌ معَ الآخَرينْ والنَمطُ الساقطُ للْوُجودْ في مَعَ الأخَـــر

لقد تم في ما سبق الكشف عن إمكانية تأسيس الدزاين *Dasein* كوجود في العالم، حيث الوجود الأصيل المنفتح "الحالة، الفهم، الخطاب"، لكن الوجود مع الآخرين في العالم هو أيضا من هذا الوجود، ومعنى هذا أنّ الدزاين لا يجد نفسه بينه وبين وجوده الخاص، وإنما يجد نفسه أيضا في عالم الآخر، إنّ الدزاين يستطيع أنْ يكون الآخر، لأنّ وجوده في العالم ينفتح كذلك على علاقته مع الوجودات الأخرى، فوجوده لا يكون إلاّ إذاّ كان وجودا مع الآخرين(61)، ولأن الوجود بدون الآخرين هو نفسه صورة من صور الوجود مع الآخرين، فالدزاين كوجود في العالم ووجود مع الآخرين ككيان بنائي يتركب أساسا من عوالم أو موجودات تشكل أساس وجوده (62).

هكذا يمكن فهم امكان الدزاين في العلاقة الجوهرية بالغير أو الآخرين، إذ يتجاوز كونه مجرد انعطاف على نفسه(63) -*Le même*، إنها اللاأصالة أو الوجود الزائف الذي يفقد به الدزاين قدرته على الوجود الخاصة "الفردية" حيث يبرز الوجود بالمشاركة مع الآخرين في الالتباس-*L'équivoque* والفضولية-*La curioste* والثرثرة، وهي تؤلف مظهرا مؤسسا للوجود في العالم مع الأخرين وفي ذلك تكون لغة الدزاين للفهم

---

61) Ibid.

62) Ibid .

63) إنّ كلمة"Le Même" لها دلالة مهمة في فكر هيدغر، ذلك أنه لايفكر في الشيء أوحول الشيء ولكنه يفكر الشيء ذاته، يقول هيدغر"لاتعني كلمة الشيء نفسه -Le Même إتحاد شيء مامع شيء آخر إتحادا شكليا باهتا، أوحتى إتحاد الشيء مع نفسه بالشكل، فالكلمة إذا أخذت بمعنى هذا الاتحاد الشكلي تشير إلى هوية فارغة جوفاء محايدة تحمل على أي شيء (أ) هي (أ)، (ب) هي (ب)، والحقيقة أن الاتحاد هو على العكس من ذلك إتحاد يكسر اللامبالات بين المتضائفين ويبقيهما متحدين في أقصى التباعد واللاتكافؤ، أي أنه يحول دون انفصالهما وفسادهما، الإبقاء في الجمع والتباعد هو من سمات مانسميه "الشيء نفسه"، ومن الخاصيات التي لاتنفك عن هويته"، والشيء نفسه كما نفترض هنا هو تأسيسية الدزاين التي من ميزتها التناقض والاختلاف، أنظر في هذا الصدد، مارتن هيدغر، "مبدأ العلة "، مصدر سابق، ص97، ص98.

ولكن لغة مشتركة يسودها الغموض والالتباس ووهم الفهم "الناس يقولون *Mansagt*–[64]، مما يجعل الدزاين مندسا في كلية الموجود في العالم، فهما زائفا يفقد معه الدزاين الفهم الأصيل[65].

هكذا تصبح الثرثرة كلاما بدون فهم ولغة مصطنعة، يفقد معها الكلام صفة الانفتاح الأصيل، فالثرثرة تلغي الاكتشاف الحقيقي للأشياء، لأنها تزيف أصالة الكلام، حيث اللاحقيقة والتيهان، "الإنسان باعتباره كائنا منغلقا ملتفت نحو ما هو جار ويومي في الموجود"[66].

انّ الثرثرة كلام بدون فهم حقيقي وأصيل، لأنّها لا تكشف عن الموجودات في العالم بقدر ما تحاول أن تجعل العالم هو العالم المقول كلاما زائدا وزائفا[67]، وهنا يكمن الخطر الذي يهدد اللغة في الوجود اليومي المشترك، الذي ينتزع فيه الدزاين من علاقته الأساس بالوجود في العالم[68]، وينتج عن الثرثرة ميل إلى معرفة ما يراه الأخرين، وهذا ما يدفع إلى"الفضول"، حيث يتطلع الدزاين الى معرفة ما يوجد عليه الأخرين في العالم[69]، وهكذا

---

64) هذا الاصطلاح يقابل -Man- بالألمانية و-On- بالفرنسية وهو مايدل على الكيان الجمعي الذي يظهر فيه الفاعل المجهول والغير محددوالذي يعبر عنه تعبير"يقول الناس"، أنظر في هذا الصدد/ - ريجببس جوليفييه، "المذاهب الوجودية"، ترجمة، فؤاد كامل، وعبد الهادي أبو ريدا، دار الآداب بيروت 1988.

65) ريجيبس جوليفيه،" المذاهب الوجودية"، مرجع سابق، ص79.

66) مارتن هيدغر، "التقنية، الحقيقة، الوجود"، ترجمة، محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط$_1$، 1995، ص34.

67) مارتن هيدغر،" إنشاد المنادى"، مصدر سابق، ص8.

68) إنّ الثرثرة Gerede هي مكون سلبي لنمط وجود الدزاين Dasein وفي هذا النمط من الوجود تصبح اللغة مفهومة فقط على أنها العبارات التي تلوكها الألسن، ومن ثم يصبح النطق عماد اللغة وبالتالي تعتبر إمكانيات كالإستماع والصمت كإمكانيات للحديث غير مطروحة وحين يصبح مفهوم اللغة وقفاعلى اللغة المنطوقة أوالملفوظة، تعجز اللغة عن ممارسة مهمتها الأساسية، أي منح الشيء وجوده، إذ أنّ الشيء في هذه الحالة يوجد لأن الناس يقولون إنهيوجد ؟-أنظر في هذا الصدد،جمال محمد أحمد سليمان "مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، مرجع سابق ص137.

69) ريجيبس جوليفيه،" المذاهب الوجودية"، مرجع سابق، ص85.

فإن الممارسة اليومية للدزاين تتحدد بالآخرين، لأن نمط وجوده يفرض على الموجودات [70] فالفضول تركيب أونطولوجي يعبر عن طريقة أساسية في ارتباط الدزاين بالعالم لكن الفضول لا يعبر عن فهم للموجودات والاندهاش لها، إذا كانت الدهشة هي أساس اكتشاف الوجود وأساس التفلسف عند اليونان[71]، فقد كان أرسطو يرى أنه في وجود الإنسان ماهوية هم الرؤية *In sein des men chen ligt wesenchaft die sorge des sehens–* ورؤية الفضول شيء مختلف عن الرؤية المهتمة التي يتحدث عنها أرسطو، هذاّ لأنّ الفضول هنا يريد أنْ يرى لمجرد الرؤية وليس من أجل الفهم الذي ينتج عن معنى أصيل للتفكير [72].

انه الوجود في الموقف بالنسبة للوجود في العالم، بينما الفضول ينشغل بإمكانية زائفة وتائهة في الموجود–في العالم–مع الأخرين، حيث يؤدي ذلك إلى عدم استقرار الدزاين وفقدانه المستقر والملجأ الأصيل للوجود في العالم ويتيه في اللاأصل حيث "التيه هو ضد الماهية الأساسية للماهية الأصلية للحقيقة" [73].

إنَّ هذا النقص الذي يجعل الدزاين مشتتاً في غمرة النسيان ومندسا في كلية الموجود، حيث اللاحقيقة واللاواقع، يفقد الدزاين وقائعيته في الظهور اللاأصيل للوجود حينئذٍ لن تشفع له عقيدة القرار والسكن للوجود في العالم "الأصيل"، لأنّ أساسه هو

70) M-Heidegger":Etre et Temps", p169.

71) إنه إذا كانت اللغة هي سبيل المثرثر للانغلاق، فإن الفضول ينتهج سبيلا آخر، فالفضول همه أن يرى، وإذا كان أرسطو يقول أنه في وجود الإنسان ماهوية هم الرؤية In sein des men chen ligt wesenchaft die sorge des sehens-، فإن رؤية الفضول شيء مختلف عن الرؤية المهتمة التي يتحدث عنها أرسطو، هذا لأن الفضول هنا يريد أن يرى لمجرد الرؤية، إنما يعنيه هو أن يبحث عن الجديد فقط لاليقف على حقيقته ويؤصله، وإنما ليرضي نزعته في مشاهدة الجديد، لذا فإن الفضول هو الإمكانية الدائمة للتشتت، أنظر في هذا الصدد/-جمال محمد أحمد سليمان،"مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، مرجع سابق ص138، ص139.

72) M-Heidegger: "Qu’appelle-t-on penser ", G. Granel, Gallimard, Paris, 1971.

73) مارتن هيدغر، "التقنية –الحقيقة-الوجود "، مصدر سابق، ص35.

اللاقرار[74]، حيث يخيم الهم والفضول، إنّ الدزاين في ذلك يفقد السكن والمستقر، ففي الفضول لم يعد يعرف الدزاين أين يكون في العالم مع الآخرين لأنه بلا مأوى أو مستقر، وهذا ما يوقعه في الالتباس، والالتباس هو كذلك ظاهرة تميز الحياة اليومية حيث يقف الدزاين موقف العجز عن التمييز بين ما هو حقيقي وما هو زائف[75].

بيد أنّ الالتباس سقوط-*Chute* ضروري للدزاين، حيث أنَّ الثرثرة، الفضول الالتباس، تحدد كيفية ممكنة لوجود الدزاين في عالمه اليومي "في العالم" وبالتالي تدفعه إلى السقوط، وفي السقوط يفقد الدزاين الفهم الحقيقي والأساسي للوجود-في-العالم ويتحدد وجودا زائفا، وفي هذا التحديد يكون الدزاين ساقطا حين ينفتح وجوده في العالم على الفضول والالتباس[76]، وهذا لا يعني أبداً بأنه في هذا يتوقف على أن يكون، ولكنه يبقى وجودا ضائعا وساقط متناهيا.

إنَّ التناهي يأخذ معناه في الثرثرة والفضول والالتباس، ويبقى السقوط يتجلى في ضوء العلاقة بين هذه الظواهر، وهو أساسها جميعا، ويفسر السقوط "في العالم اليومي" من الناحية الأونطولوجية على أنه وجود حاضر لموجود داخل العالم كما أنه يكشف من الناحية الفينومينولوجية عن حضور الدزاين في العالم، ويوضح مباشرة بنيته الوقائعية [77]، غير أنّ السقوط-*Chute* ليس حالة عارضة أو خاطئة عكس تماما ما كان يفهمه

---

74) M-Heidegger: «Batir, Habiter, Penser"in Essais et Conférence, p 173.

75) إنّ الالتباس-Die zweideutigkeit-، هو تلك الحالة التي لانستطيع فيها تمييز الغث من الثمين بحيث يصبح كل شيء كما لو كان مفهوما على نحو أصيل وكما لو أن كل شيء تم التعبير عنه على نحو أصيل، بيد أن حقيقة الأمر غير ذلك، لكن الالتباس بالرغم من ذلك هو نوع من الانفتاح، فالملتبس هو الموجود الإنساني الذي هو دائما هناك أي في الانفتاح على الوجود مع الآخرين، بدون انغلاق على النفسه Le même لأنه انفتاح غير أصيل أي على نمط وجود غير أصيل، أنظر في هذا الصدد كل من/-

- ريجيس جوليفيه، " المذاهب الوجودية"، مرجع سابق.

- جمال محمد أحمد سليمان،"مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص139.

76) M-Heidegger: " Etre et Temps ", P 223.p224.

77) مارتن هيدغر،"نداء الحقيقة"، مصدر سابق، ص55.

الفكر الغربي عن السقوط من الأصل والخطيئة[78]، بل هو حركة تصدر عن إمكانيات الدزاين*Dasein*– للوجود– في– العالم الذي يمكنه من أن يتحرك بعيدا عن نفسه، لأنه ليس ما هو بل مغتربا ومتشيئا، انه كائن تائه في الموجود، فـ"الإنسان يتيه، إنه لا يسقط في التيه في لحظة معينة، انه لا يتحرك إلا في التيه، لأنه ينغلق وهو ينفتح، وبذلك يجد نفسه دوما في التيه، فالتيه الذي يتخبط فيه الإنسان ليس له شكل المجرى الممتد على طول طريقه والذي قد يحدث له أن يسقط فيه، بل على العكس من ذلك، فانّ التيه جزء من التكوين الحميمي للدزاين، الذي يجد الإنسان التاريخي نفسه متروكا له[79].

وهنا تظهر لنا الايجابية التي للسقوط، إذْ يتيح للدزاين عن طريق "الزيف، الثرثرة والفضول" من أن يشعر بفقدانه لكينونته ومن ثم يتطلع إلى تأسيس كينونته غير أنّ هذا يعني من جهة أخرى أنّ هذا الزيف والتيه مأساة ساقطة في الوجود الحاضر الملقى به– في العالم. حيث التشتت والغرابة التي يقبع فيها الدزاين فهو في كل مكان، وليس في أي مكان، إنه في علاقة مع التوقع والنسيان وذلك لأنه في أساس السقوط، أي في هذه الحركة النابذة التي يفلت بها الحاضر من المستقبل ويصبح كل شيء متجها صوب الحاضر، هنا بالضبط وعلى هذا المشهد من الاغتراب والغرابة يندس الدزاين في الموجود، حيث يضيع وينغلق في اللاأساس واللاكينونة، وهكذا "فإن الوجود المنفتح

---

78) لا يشير مصطلح السقوط عند هيدغر بأي شكل من الأشكال إلى السقوط بالمعنى الديني أي السقوط الذي حدث لآدم على إثر الخطيئة التي ارتكبها وأدت إلى طرده من جنة الاختبار إلى العالم الدنيوي، كما أنه لايعبر عن تقييم سالب وإنما هو خاصية أساسية للدزاين -Dasein- في العالم،حيث يكون مطروحا في حالة الوجود مع وفي هذه الحالة فإن السقوط في العالم،يعني الإشراق في الوجود مع الآخرين وهذا الإشراق عند -Bei- له خاصية الوجود الضائع في علانية الناس، أنظر في هذا الصدد/

- M-Heidegger: « Etre et Temps », p224 . P226.

- جمال محمد أحمد سليمان،"مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص135، ص136.

79) مارتن هيدغر، "التقنية – الحقيقة – الوجود"، مصدر سابق, ص35.

للدزاين هو في الوقت ذاته وجود منغلق،...كماهية منسية للحقيقة وبالتالي غير أساسية"(80).

إنّ الوجود الزائف والساقط حسب هذا لا يعد وجودا خارجا عن عالم الدزاين وإنما هو دوما وجود في العالم اليومي للدزاين وبالتالي فإنّ الوجود"الأصيل/ اللأصيل" يعبران عن تأسيس ممكن للدزاين واللأصالة امكانية للدزاين بوصفه موجودا قادرا على تأسيس وجوده في العالم، وفي هذاّ الامكان الأونطولوجي يمكنه بلوغ أصالة وجوده والامكان الأونطولوجي يعني كذلك السؤال عن الزمان؟ بقدر ما هو سؤال تأسيس ممكن للدزاين *Dasein*.

80) M-Heidegger: " De l’essence de la Vérité ", P 75.

4.I. سؤالُ الزَمَانْ بِقدْر مَا هو سؤالُ الدزاين

يستعيد هيدغر قولاً لـ"أرسطو"ما هو الموجود– *Qu est ce que l étant?* إنه السؤال الابتدائي للفلسفة ومنذ أن طرحه أرسطو أصبح تاريخ الفكر يفرض طرحه من جديد، فقد نشأ السؤال الذي يطالب به هيدغر السؤال الأونطولوجي بقدر ما ينظم لسؤال الزمان؟ إنّه السؤال الذي يتعلق بالكينونة أو بالصفة الزمانية للكينونة؟ "إذْ الزمان أصبح يطرح كسؤال بنفس طريقة الكينونة"[81]، وذاك لاستحالة التفكير بعلاقة الكينونة مع الزمان ابتداء من تصور الزمان المنحدر من التقليد الفلسفي.

ذاك ما نريد اختبار أصالته هنا، سؤال الكينونة ابتداء من الزمان الأصيل، أي بمنأى عن التصور التقليدي للزمان بمعنى بيان أنّ الزمانية هي أساس وجود الدزاين، لكن كيف يكون السؤال عن الزمان سؤالا عن الأساس؟ بمعنى كيف يتأسس الدزاين ابتداء من فهمنا للزمان؟

إنّ الحس المشترك "الفهم العادي" قد يصف التركيبة الزمانية بالانفصال أي أنها مكونة من وحدات منفصلة عن بعضها البعض قائمة بذاتها تسمى بالأنات وهذا ما بينه أرسطو بقوله أنّ الزمان مركب من أنات، لأنّ الحركة لا تتم إلاّ عن طريق التلامس

81) إنّ نظرة هيدغر إلى الزمان، نظرة خاصة تتجاوز كل التصورات الكلاسيكية حول الزمان، سواء كانت تصورات دينية،تلك التي ترى معنى الزمان ابتداء من الأبدية،وقد بين هيدغر بوضوح اختلاف الزمان عن الأبدية بقوله، "الزمان هو مايتغير ويتنوع و الأبدية متماسكة بسيطة" Zeit das was sich- wandelt und mannigfaltigt Ewigkeit halt sich einfach-،بذا تجاوز هيدغر معاني الزمان في علم الطبيعة وعلم التاريخ كذالك...غير أن المهم هو نظرته إلى الزمان في الفلسفة بنقده لتصورات الزمان المنحدرة من التقليد الفلسفي بالخصوص عند: أرسطو كانط، هوسرل.... ليقف عند المضمون الأونطولوجي الأصيل للزمان، وهذا هو بالضبط مايهمنا هنا/أنظر في هذا الصدد كل من/-جمال محمد أحمد سليمان،"مارتن هيدغر، الوجود والموجود"،مرجعسابق،ص151، ص152، وكذلك/ محمد الشيخ "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، ص95.

-M-Heidegger: « Etre et Temps », P470. p472

-Fronçoise Dastur: " Heidegger et la Question de Temps ",p87.

المباشر بين طرفين "المحرك والمتحرك"، فالزمان مقدار الحركة والحركة تعني التلامس والاتصال والزمان بدوره لابد أن يقتضيها أيضا، بيد أنّ المشكل لا يكمن في التصور الأرسطي الذي يرى بأنّ الزمان مكون من أنات بل بالضبط في بحثه عن الزمان من حيث كيانه، كما ثبت ذلك في بداية المؤلف الأرسطي ً الفيزياءً أو ً السماع الطبيعيً حيث بحث أرسطو فيما إذا كان الزمان جزءا أم لا من الكائن قبل أن يحدد طبيعته(82)

إنّ الوجود والزمان يتحدد كل منهما بالأخر، بيد أنّ هذا لا يعنى أنْ يقال عن الوجود بأنه زماني، ولا عن الزمان بأنه موجد (83)، لأنّ الزمان حسب هيدغر ليس شيئا موجودا على نحو وجود الأشياء في الطبيعة، بل إنه يأتي مع الوجود الإنساني، هكذا يكون الزمان قد تحدد بوجود وكينونة، لكن كيف يمكن للوجود أن يستمر تحديده من خلال الزمان؟ إنّ الوجود هو الذي يتحدد في ذلك الثبات الذي به يستغرق الزمان في مضيه (84)، وبالتالي فنحن لا نعثر عن الزمان في أي مكان كشيء موجود، أي على نحو ما يوجد شيء معين، بل إنه الصفة التي تصاحب الوعي الإنساني.

---

82) يعرف أرسطو الزمان بأنه،"مقدار الحركة والتحرك "وفي موضع آخر يقول، "الزمان هو عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر"، بيد أن كون الزمان هو عدد الحركة لايعني عند أرسطو أن الزمان نفسه عدد، وإنما هو عدد من ناحية أنه يعد، إذ يقول:« إننا نسمي عددا الشيء الذي يعد والمعدود هو الشيء الذي به يعد، فإن الزمان هو الذي يعد»، لكن هذا التعريف لم يوقفنا على ماهية الزمان ذاته وإنما يعرفه انطلاقا من كونه مقدارا للحركة تارة وعلى اعتبار أنه مايعد تارة أخرى، كما أنه يعزله عن الإنسان ولايربطه به اللهم إلا من حيث أنه القائم بعملية العد للزمان أوالتقدير للحركة وفقا للزمان ونلاحظ هذا كذلك في قول أرسطو،"فالزمان أيضا يؤثر أثرا مافي هذه الأشياء كلها على ماجرت عادتنا أن نقول من أن الزمان يبلي وكل شيء وينسي كل شيء،.... وذلك بأن الزمان بذاته هو بأن يكون سببا للفساد أحرى وأولى لأنه عدد للحركة والحركة تزيل الموجود"، لذا يبدو الزمان عند أرسطو وكأنه موجود فاعل/أنظر في هذا الصدد/ -أرسطو طاليس،"الفيزياء أوالسماع الطبيعي"، ترجمة، عبد القادر فنيني إفريقيا الشرق، بيروت لبنان، (ب-ط)، 1998، ص18.ومابعدها-وكذلك/

-جمال محمد أحمد سليمان،"مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص148، ص150.

83)M-Heidegger: " Temp et être ", Questions IV, Trad: François Fedier et Gean Beaufret paris –Gallimard, 1976, P17.

84) Ibid .p.

إذْ بالرغم من أنّ الفلسفات السابقة أخذت تستعمل الزمان كمعيار لتمييز الكائن، إلا أنها لم تفهم زمانية الكائن، حيث راحت تضاد الزماني باللازماني "المكاني" أو بالخارج عن الزمان "المثالي"، أو فوق الزماني "الأزلي"، هذا بالضبط ما جعلها تفهم الكائن الزماني الدزاين كشيء هو في الزمان(85).

بيد أنّ الأونطولوجيا الهيدغرية أخذت تفهم الزمانية انطلاقا من زمانية الدزاين عبر "... الإشكالية المركزية لكل أونطولوجيا متجذرة في ظاهرة الزمان الموضحة والمفسرة تماما"(86)، وهنا بالضبط تدحض الأونطولوجيا الهيدغرية التصور الأرسطي للزمان، لأنّ أرسطو راح يتصور الزمان من خلال "الآن".

بيد أنّ الزمان لا يفهم إلا من خلال الزمان، وبالضبط من خلال ال*Dasein* وبالتالي نهاية الأونطولوجيا الأرسطية في تصورها للزمان، الذي قال فيه أرسطو "ليس يجوز أنْ يكون الزمان يحدد بالزمان لا من جهة ما هو كم ما ولا من جهة ما هو كيف"(87) هذا يعني أنّ الزمان عند أرسطو يجد معناه في الآن، لأنه هو ما يفصل بين المتقدم والمتأخر.

---

85) ينطلق هيدغر في تقويض صرح التصور الكلاسيكي للزمان عبر مراحل متطورة من فكره، حيث لم تقتصر هذه المهمة على"الوجود والزمان" فقط، فمثلا نجده يقول في كتابه"ماذا يعني التفكير؟"، "....إنه الوقت، لقد حان الوقت لكي نتأمل أخيرا ماهية الزمن هذه ومصدره حتى نصل إلى حيث يتبين لنا بأن في كل ميتافيزيقا يبقى شيء جوهري لايفكر فيه ونعني به أصلها الخاص، هذا هو السبب الذي يفرض علينا أن نقول إننا لانفكر بعد حقا مادمنا لانفكر إلا ميتافيزيقيا، إن الميتافيزيقا عندما تسأل عن ماهية الزمن فإنها تسأل ربما، بل يجب عليها بالتأكيد أن تسأل بالطريقة التي تتناسب مع طريقتها في السؤال عموما الميتافيزيقا تسأل(أرسطو)ما هو الموجود؟ إنها تنطلق من الموجود لتسأل عن وجود الموجود، ماهو الشيء الموجود في الموجود؟ أين يكمن في الموجود وجوده الخاص به، وبالنسبة إلى الزمن يعني هذا: ماهو الشيء الموجود حقا في الزمن؟، طبقا لهذا الطرح للسؤال يصبح الزمن موجودا مع ذلك بأية كيفية كانت ومتمثلا كشيء موجود، وعلى هذا النحو يسأل عن وجوده ".

-أنظر في هذا الصدد / -M-Heidegger: " Qu'appelle – ton Penser ", P 74- p75

86) Françoise Dastur: " Heidegger et la Question du Temps ", P33.

87) أرسطو،"الفزياء"، مرجع سابق، ص139.

غير أن ما يكون الزمان الحقيقي زمان الدزاين ليس هو زمان الفيزياء، الذي يجد معناه في الآن، لأنّ الآن ممتنع التصور بعيدا عن الزمان، بيد أنّ الزمان ممكن التصور بعيداً عن الآن، فالآن ليس أصلا للزمان لأنه ليس ابتداء من الآن نستطيع أن نفكر بالزمان، بل فقط من التجربة الأونطولوجية للدزاين، إنما يقصده هيدغر بالضبط هو بحث الزمان داخل الدزاين القابل للتزمن في هذه الزمانية التي هي نحن، يصبح الدزاين هو الزمان، فهو ليس في الزمان كما هي الأشياء في الطبيعة، انّه في أساسه زماني، انّه زمان، وهكذا تنتهي أسطورة الآن مع هيدغر ليبدأ سؤال زمانية الدزاين(88)، هذا يعني أنّ الزمان كتصور أصيل يحال إلى الدزاين ذاته أما الزمانية الضمنية للعالم التي تحتوي كلية الموجود ما هي إلاّ التصور الزائف لأصلانية هذا الزمان، وهكذا يبدو أن انفتاح الدزاين على الزمان، هو السمة الأكثر أساسية التي تضع الفرق الحاسم بين الوجود والموجود، بين الواقع الإنساني وكلية الأشياء الموجودة في العالم .

بعد انتهاء هيدغر من تقويض صرح الأونطولوجيا الأرسطية في تصورها للزمان رأى أنّ كل الأونطولوجيا اللاحقة ما هي إلا إعادة تكرار لهذا التصور في أوجه مختلفة ومقنعة(89).

غير أنّ هيدغر يرى من جهة أخرى، بأنّ كانط هو الفيلسوف الوحيد في كل تاريخ الأونطولوجيا الذي شعر بالرابطة الحميمة لفهم الكينونة مع الزمان، حيث يرى في

---

88) لقد اعتقد أرسطو أن الوجود حضورا في الآن، إذ اعتقد أن الوجود خارج الزمان، يمثل الأن برأيه حدا لزمانين وأداة عدها في الأن ذاته، وهنا يقف هيدغر برأي دريدا وكل الهيدغريين في الضفة المقابلة لميتافيزيقا الحضور، فليس الأن منبع الزمان وليس أصله، ولذا يدعوا هيدغر الى ازالة التماسف الكرنولوجيى بين الكائن والزمان من أجل تقويض التلازم المنطقي بين الوجود والحضور بتحرير الزمان من سلطة الحاضر ومن المجرد الماهوي للمزيد من الاطلاع أنظر/

-علي الحبيب الفريوي،"مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي قراءة أنطولوجية للتراث الغربي"، مرجع سابق، ص 113، ص114.

89)M-Heidegger: " Qu'appelle – ton Ponser", P74. p75.

كتابه "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" *"Kant et le problème de la métaphysique"* أنّ نظرية كانط عن الشيمات في التصورات الخالصة للفهم، يظهر بأنّ الفهم لا يستطيع على الإطلاق أنْ يعمل إلاّ لأنه متعلق بالزمان"[90]، هذا لأنّ الزمان عند كانط هو الشرط القبلي لإمكانية الفهم "نشاط الفهامة الخالص"[91]، لأنه ما يؤلف المتنوع الحسي تأليفا ضروريا أي الشرط القبلي والصوري لها[92]، وما يتوسط بين الذات "الفهم" والموضوع "الأشياء الحسية"، هو عمل المخيلة التي تنتج ال*Shemas*، وتلقي بها على ما يظهر من الموضوع، وذلك انطلاقا من اللحظات الثلاث للزمان "الدوام، التتالي المعية" وذلك لأنّ التمثلات المتوسطة أو الشيمات التي تسمح بانطباق المقولات على الظاهرات هي تحديدات قبلية للزمان، وبالتالي فإن عمل المخيلة لا يتم إلاّ لأنّ الزمان موجود قبليا، ومنه فانّ الفهم ذاته لا يمكنه معرفة المواضيع إلاّ انطلاقا من الزمان، لذا شعر كانط بأهمية وظيفة الزمان لكن دون أن يستطيع تمثله حقيقيا في كل فعل من أفعال الفهم، ولعل هذا "...بسبب المفهوم الذي عنده عن الزمان ذاته والذي ورثه عن الفلسفة التقليدية عند لايبنيتز ونيوتن على الخصوص"[93].

إذْ منذُ أرسطو عرف الزمان كزمان للطبيعة كزمان للعالم الموضوعي، ومذ ذّاك فقد ظل مستحيلا إدراك الرابطة الحميمة لكل فعل شعوري مع الزمان، وبالتالي لم يفهم الزمان على أنه الدزاين ذاته، إنّ إعادة فهم الزمان عند هيدغر على أنه الدزاين ذاته لا يمكن أن تتأتى له كسؤال إلا فينومنولوجيا، لأنّ الفينومنولوجيا تقتضي التساؤل عن الشعور الحميم

90) M-Heidegger: " Kant et le Problème de la Métaphysique", trad: AlphoseWaelhens.ET w.Bimel, Gallimard, Paris, 1953 .

91) امانويل كانط،"نقد العقل المحض"، ترجمة، موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1988 ص119، حيث يتكلم كانط عن دور ملكة الخيال في نشاطها العضوي.

92) المرجع نفسه، ص65، ص67.

93) Françoise Dastur: "Heidegger et la Question du Temps ", P25. p26.

للزمان كظاهرة محايثة لوجود الذات(94)، لكن هل السؤال الفينومينولوجي للزمان هو نفس المعنى الفينومينولوجي للشعور بالزمان عند هوسرل؟

إنّ تحديد زمانية الدزاين كسؤال فينومينولوجي لا يمكن أن تتحدد إلاّ بالسؤال عن الزمان ابتداء من السؤال عن الكينونة وليس ابتداء من التفكير بالشعور وبالزمانية الداخلية كما هو الحال عند هوسرل، ولهذا بالضبط فانّ السؤال الهيدغري يتوجه وجهة غريبة عن أبحاث هوسرل حول الشعور الداخلي بالزمان إذ المأزق الذي وقع فيه هوسرل هو أنه ظل يرى في الزمان شيئا ما محايثا للذات بينما مقصود هيدغر هو التفكير بالذات ذاتها كزمان، مع هذا ينتهي تصور الزمان كزمان للعالم الطبيعي"الفيزيائي" وكذاّ كشعور داخلي محايث لوجود الذات كما أوحت به الفينومينولوجيا الهوسرلية، ليبدأ الزمان الحقيقي زمان الدزاين(95).

ولذاّ فإن تحديد زمانية الدزاين تقتضي التفريق بين نمطين للزمان، زمان العالم وزمان الدزاين لكن كيف يتم ذلك إذا كانت السمة الأساسية للدزاين هي الوجود. في العالم؟ هل يعني هذاّ أنّ وجوده في العالم يقتضي تزمنه بزمان العالم ؟

---

94) Ibid. p30.

95) إنَّ الأفق الذي يتحدد من خلاله مفهوم الزمان عند هوسرل أفقا ابستيمولوجيا معرفيا بينما هيدغر يراهن على الأفق الأونطولوجي، فقد انتهي هوسرل إلى تحديد الزمان كأفق لتجارب الوعي وللمنهج الفينومنولوجي، لهذا السبب كانت الدروس حول فينومنولوجيا الوعي الحميم بالزمان 1905،والتي نشرها هيدغر سنة 1928 قد مكنت هوسرل من استنفاذ إمكانات أخرى للمنهج الفينومنولوجي، أنظر في هذا الصدد مثلا/

-E-Husserl:" Leçons pour une Phénoménologie de la Conscience intime du Temps ", Trd: H-Dussort, P-U-F, paris, 1983, « Remarque Préliminaire de l’éditeur », XII.

-أما في المراجع العربية فيمكن الرجوع إلى فتحي أنقزو،"هوسرل واستئناف الميتافيزيقا"، دار الجنوب للنشر، د-ط، 2000، ص54.

إنَّ وجود الدزاين مقذوفا به إلى العالم، يتأرجح بين زمانه الخاص وزمانية العالم فالزمان الأصيل هو زمان الدزاين الخاص به، أمّا الزمان الزائف هو زمان النسيان وزمان النسيان هو في جوهره نسيان الزمان الأصيل(96)، ذّاك الذي انتهت عنده الميتافيزيقا الغربية حينما راحت تتصور الزمان تصورا فيزيائيا منذ أنْ شرعنه أرسطو وبقي بعده يفهم الزمان كذلك، وما كان للنزعات الأمبريقية أنْ تغير في هذا الفهم من شيء، إنه الاندماج في زمانية الموجود في العالم، إذْ اللحظة التي تغيب فيها أصالة الوجود في الزمان، يصبح الدزاين مرتميا ومتشيئا في زمانية العالم كنسيان وسقوط، حيث يستسلم للفضولية –*Neugier*، وينغلق على كلية الموجود، وبالتالي خروجه عن أصالته وبقائه في اللاأصالة، إن السقوط هو بالضبط الحضور في العالم كانفتاح لإمكانيات، إنه استسلام للثرثرة والغموض(97).

بيد أنّ هذا السقوط "الوجود الزائف في الزمان" ليس أمرا شائنا، بل هو ضروري لتحقيق الممكنات، بالرغم من أنه ضياع وهدر لبعضها، لأنه في الوقت نفسه تحقيق لأوجه من أوجهها، إنه نمط كغيره للحضور في العالم، الذي يميز اليومية الروتينية التي يشير إليها هيدغر بـ –*Verfallen*– السقوط، التي يجب عدم إعطائها أي معنى محقر لأنها لا تعني سقوط الدزاين من حالة أكثر أصلانية وأكثر صفاء وأكثر علوا، لكن ببساطة الموقف المألوف للإنغماس في العالم وتماهي الدزاين معه بالانشغال، إنه السقوط إلى العالم–*Ver fallenheit on die welt*–"(98).

---

96) عبد الرحمن بدوي، "دراسات في الفلسفة الوجودية"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيرون ط$_1$، 1988.

97) M-Heidegger: "Etre et Temps ". p224.

98) Françoise Dastur: " Heidegger et la Question du Temps ", P48.

اذْ بقدر ما يفقد الدزاين أصالة وجوده في الزمان باندماجه في كلية الموجود بقدر ما تصبح هذه الإمكانية ضرورية، لأنّ الدزاين لا يملك إمكانياته بشكل مطلق، لأنها بالضبط منتشرة في الزمان كوجود–في–العالم "أصيل/ لاأصيل"، وحسب هذا فانَّ الوجود في العالم يصبح بمثابة التأويل الزماني لكل تخارج، إنه الفهم والحالة والسقوط وبالتالي فان التخارج الأولي هو الفهم "المستقبل"، إذْ تخارج الزمان هو بالضبط ما يشكل الدزاين كفهم وصورة معقلنة [99]، فالدزاين لا يستطيع أن يربط علاقة مع الأشياء "العالم" إلاّ انطلاقا من الزمان كتوقع وانتظار "المستقبل" أما التخارج الثاني "الحالة" القد كان "الماضي" وبعدها السقوط "الحاضر"، وبالتالي فانّ الدزاين ليس إلاّ نقطة تقاطع بين تخارجات الزمن الثلاثة مع العالم، إنه الفجوة التي تطفو في كلية الموجود فظهر الوجود بظهور التزمن إنّ الفهم، الحالة، السقوط، هي اللحظات التي تكون التخارجات الثلاثة للزمانية، ولكن هذا لا يعني أن كل تخارج ينفتح على نمط الآخر إذ لكل تخارج استقلاليته، فالزمانية بأكملها في كل تخارج بيد أنّ هذا التخارج لا ينفي وحدة الزمانية فالزمانية تتأصل في تخارجها معتمدة على بعضها البعض[100] .

حسب هذا يصبح الماضي يوجد في ذاته المستقبل والمستقبل هو خارج الماضي وفي الوقت نفسه ينطوي في ذاته على الماضي، ونفس الشيء يقال عن الحاضر في علاقته مع الماضي ومع المستقبل معا، فكل لحظة من هذه اللحظات الزمانية الثلاثة ينطوي إذن

---

99) M-Heidegger: “Essais et Conférences", P60.

100) إنَّ وجه الطرافة هنا هو أن هيدغر ينظر الزمان بوصفه تزمن الزمانية، فإذا مااستبعدنا برأيه كل الأفاهيم الميتافيزيقية عن الزمان، فان الزمان لن يكون سوى تزمنه الخاص، أي تزمن ما كان والحاضر والمستقبل، إذ هي ماهوية تجاذبية واحدة، اذ ليس هناك ماضي منقض ومستقبل غائب وحاضر مستغرق بوصفه الزمان الكائن، وإنما هناك تجاذبية زمانية واحدة. تبدأ من المستقبل فالماضي يبدأ من المستقبل لأنه يتواجد فيه بشكل ما، والحاضر كذلك ينبثق من المستقبل بما هو استشراف وانتظار له من ماكان أنظر في هذا الصدد/-جمال محمد أحمد سليمان،"مارتن هيدغر الوجود والموجود مرجع سابق ص181، ص182 وكذلك/- محمد الشيخ، " نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص195.

على سائرها، ولكن كل حسب منظوره الخاص، وهذا ماعبر عنه "عبد الرحمن بدوي" بقوله أن العلاقة بين هذه اللحظات الثلاث علاقة اندراج واستبعاد معا"[101].

هكذا يتأسس الدزاين عبر التخارجات الثلاثة للزمان كانفتاح على الوجود، إذْ تأكد أنّ الدزاين ليس شيئا موجودا في الزمان، وإنما هو في حد ذاته زماني، بهذا فان حرف الـ"و" الذي يلحق الوجود بالزمان يخفي في ذاته المشكلة المركزية [102]

إذ قد يوهم بأنّ الزمان شيء لاحق للوجود، ولا يمكن فهمه إلا عبر المنفذ الذي يصبح معه الوجود أساس الزمان، والزمان أساس الوجود، بل إنهما شيء واحد، الزمان هو الوجود والوجود هو الزمان، إذ لا يمكن تجاوز هذا الدور"الديالكتيك" إلا بالإبقاء عليه كأرضية يصدر معها الوجود كما يصدر معها الزمان، هذا ما جعل هيدغر يقول "حين نتجه بأنظارنا إلى مسألة الوجود ومسألة الزمان نبقى في حيرة من أمرنا لن نقول إن الوجود موجود، الزمان موجود، وبدل هذا وذاك نقول هناك وجود[103] وهناك زمان"[104] اذ عبارة يوجد هناك هي ما تهب وتعطي الوجود كانفتاح، إنه اقتراب الدزاين من الحضور، والبنية الثلاثية للزمان إذ تتخارج وتنتشر في الآن، فإن الحاضر هو اللحظة التي ينكشف فيها الحضور، أي اللحظة التي يتأصل فيها الوجود، لأنّ الحاضر هو لحظة الكشف عن الوجود وانبعاث له من متصيره، إنه يجعل الأشياء كلها حاضرة أمامنا ويكشف لنا جميع الإمكانيات التي نستطيع تحقيقها.

---

101) عبد الرحمن بدوي، "دراسات في الفلسفة الوجودية "، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 1980، ص105.

102) M-Heidegger": Kant et le Problème de la Métaphysique", p298.

103) إنّ العبارة -Il y'a temps- و-Il y'a être-، ما يماثلها في لغتنا نقول، (هناك وجود) و(هناك زمان)، مع اختلاف في البنية النحوية إلا البنية المنطقية، ذلك أن العبارة العربية تتكون من مبتدأ وخبر (موضوع/محمول)، والعبارة الفرنسية والألمانية يظهر فيها الفعل، إلا أن هذه الأخيرة هي كذلك بمثابة موضوع يحمل عليه الزمان والوجود، والمشكلة أن هيدغر يفكر باتجاه هذا الموضوع (الضمير هو).

104) مارتن هيدغر، "التقنية- الحقيقة ، الوجود"، مصدر سابق، ص94.

بيد أنّ هذا الحضور الذي ينفتح فيه الوجود في الآن لن يكون كليا، إذ أنّ كل حاضر هو لحظة إسقاط نحو مستقبل غير موجود، وهو لحظة انبعاث لماض لم يعد موجودا[105]، وبواسطة الحاضر يمكن أنْ يتضح كل من الماضي والمستقبل، إذْ الماضي في حقيقته هو الآن الذي لم يعد موجودا، والمستقبل في حقيقته هو الآن الذي لم يوجد بعد، وهذا كله يجعل الزمان بالنسبة للوجود غير المشروع "الزائف" عبارة عن امتداد أفقي وليس تكثيفا واعيا للحاضر بالنسبة لصيغة التناهي والتكرار [106]، إذ وحده الدزاين الذي يتكثف في الزمان على شكل فهم، لأنه يملك القدرة على تكرار ما مضى في الزمان، كما أنه يتناهي في الزمان .

حسب هذاّ يصبح الماضي هو انتهاء الانتشار في الآن، أي هذا الذي لم يعد قط حاضرا، إنه غياب نمط حصول ما كان موجودا، بيد أنّ هذا الغياب لنْ يكون كلياً، لأنه يتحدد بشكل آخر في كيفية مجيئه إلينا والتقائه بنا، ابتداء من المستقبل فالماضي هو مستقبل المستقبل، إنه ما يعيد نفسه–*Le mème*، إنه الذي لم يعد حاضرا كإسشراف وانتظار للمستقبل، هذا بالضبط ما يؤكده هيدغر بقوله "إنه مالم يحضر بعد على نحو مايلتقي بنا، إنه الحصول باعتباره ما من المستقبل يأتي إلينا" [107]، حسب هذاّ يصبح الماضي هو ما يستقبل المستقبل لأنه نمط الإمكانية التي يحصل بها تحقيق المشروع.

هكذا يصبح المستقبل هو الأكثر أهمية، إنه انفتاح للإمكانيات المتاحة أمام الدزاين لأنّ في المستقبل أيضا وفي مجيئه إلينا نجد أنّ اقتراب كينونة ما هو بالضبط ما يتم الحصول عليه والتزود به، والحال أنّ الحاضر يشكل مع الماضي والمستقبل ما به يحدد الزمان، والزمان بدوره هو ما به يتحدد الوجود من حيث هو أرضية له، هذا بالضبط ما

105) المصدر نفسه، ص107.
106) المصدر نفسه، ص89.
107) المصدر نفسه، ص112.

جعل سؤال الكينونة وسؤال الزمان لايؤلفان أطروحتين منفصلتين لفكر هيدغر، وإنما سؤالا واحدا، إذ "الجدة في الوجود والزمان تتكون تماما بالعكس على أن يجعل من هاتين المشكلتين سؤالا وحيدا وهو سؤال زمانية الكينونة" (108).

إنّ الكينونة هي الزمان والزمان هو الكينونة هذاّ ما أشار إليه هيدغر من قبل بأن حرف الوصل "و" الذي يجمع بين الوجود والزمان يخفي في ذاته المشكلة المركزية وبعد أنْ تفطن هيدغر لهذه اللازمة "و" أصبحت تخارجات الزمان الثلاثة هي ما يميز وجود الدزاين وجودا أصيلا، لأنّ الكينونة تتحقق كنمط للمثول(109)، انطلاقاً من المستقبل الحقيقي الذي به انتهى الماضي كحصول وما يتأرجح بين الماضي والمستقبل هو الحاضر "الآن" بالضبط الدزاين، إذْ هو يتحدد بالإمكانيات كأشياء ثم تتحقق فيما بعد يصبح الدزاين هو وجود الإمكانية، أي ما يتحقق عبر نمط التخارجات الثلاثة للزمانية عند هذا المنعطف من الكشف عن سؤال الأساس بالنسبة للدزاين يصبح تخارج الزمان هو الشكل الأكثر تأسيسا، لأنه بموجبه يحصل الوجود ويتحقق كزماناتية، إذْ يباشر عمله في صميم الحاضر فيما كان وما سوف يكون" (110)، وحده الزمان هو أساس الوجود ووحده الوجود هو تأسيس لهذا الزمان، الذي يصبح بموجبه الوجود هو الزمان والزمان هو الوجود.

إنّ التحليلات السابقة لهيدغر حول الزمان أدتْ به إلى اعتبار الزمان ليس شيئا موجودا، فالزمان حسبه لا يكون، إذْ "الزمان ليس من الزماني في شيء"(111) هكذا يصبح

---

108) Françoise Dastur: " Heidegger et la Question du Temps ", P28.

109) المثول هنا، مثول للوجود وهي ترجمة لكلمة -Porrection-، أي الوجود يمثل في الحضور ويحضر فيه، وكلمة مثول وإن كانت تعين الوجود في حضوره، فإنها لاتجعل منه شيئا عينيا متعينا إنها ترفعه إلى مستوى حضور الحاضر بغيابه.

110) مارتن هيدغر، "التقنية ـ الحقيقة ـ الوجود"، مصدر سابق، ص113.

111) M-Heidegger: " Temp et être ", P16.

فقط هناك زمان، إذ لا يمكن أن نتساءل بهذه الكيفية عن الـ"أين"، أي عن مكان الزمان إذ الزمان يجد معناه ابتداء من الإنسان، فلا وجود للزمان بدون الإنسان، ولكن ماذا تعني بدون؟ هل الإنسان هو الذي يصدر عنه الزمان؟ أم هو المستقبل والمتلقي له؟

إنّ هيدغر يحجب عنا أرضية السؤال حيث يقول "فلا الزمان من صنيع الإنسان ولا الإنسان من صنيع الزمان، فليست هناك صناعة أوصنعة" [112]، إذْ كل ما هنالك هو العطاء بمعنى المثول، كفضاء حر للزمانية، والذي به تحدث الكينونة كحصول، غير أنه بمثول الزمان في قلب الكينونة، وحصول الكينونة بفضل الزمان، تصبح الهوة بين المثول والحصول شرخا لا يمكن ردمه، إنه السر الذي ما فتئت الكينونة تتساءل عنه إنه وجودها ذاته، إذْ "الزمان بقدر ما هو الأساس فهو ما يجعل إذا بنفس الوقت ممكنا من يساءل أي الكينونة، والذي يسأل أي الإنسان وما يصبح بعدها غير قابل للإحاطة هو السؤال عن جوهر الإنسان، بقدر ما هو متداخل في سؤال الكينونة" [113].

وحسب هذا يصبح الزمان هو إمكانية سؤال الإنسان عن الوجود، وبالتالي فان سؤال أساس الزمان؟ يتوارى ليمنح الفسحة لسؤال الكينونة، أي عن إمكانياتها المنتشرة في الزمان، إذْ الدزاين استباق الوجود لنفسه، أي انفتاحه على المستقبل كـ"هم"، حيث التوقع والانتظار والنسيان، "فالنسيان هو الانتظار المحضر وقد أصيب في وجوده، والانتظار هو الاستحضار الناسي وقد أصيب في حركته والاستحضار هو الانتظار الناسي وقد أصيب في نتيجته" [114]، هكذا يصبح المستقبل هو ما يتأسس به الوجود، فالزمانية تتزمن ابتداء من المستقبل "مالم يتحقق بعد"، حيث يتم تجاوز الحاضر إلى المجهول الممكن كاستطلاع لإحضار المستقبل في الحاضر.

---

112) المصدر نفسه، ص120.

113) مارتن هيدغر، "التقنية ـ الحقيقة ـ الوجود"، مصدر سابق.

114) عبد الرحمن بدوي، "دراسات في الفلسفة الوجودية"، مرجع سابق، ص106.

يبدو أنّ انفتاح زمانية الدزاين على المستقبل، هو بالضبط ما يجعلنا نفترض ضمنيا حسب تحليلات هيدغر، بأنه من الصعب الإحاطة بالكينونة عبر السؤال عن الأساس ولهذا فالكشف عن الأساس الأونطولوجي للدزاين بالرغم من أنه تتحدد كوجود زماني، إلاّ أنّ الزمان لا يشكل بمفرده الأفق النهائي للتأسيس الأونطولوجي للدزاين، إذ الدزاين لا يتأسس كزمان، إلاّ إذا سمح لزمان العالم أنْ يمر خلف زمانه الخاص، إنّ زمان العالم هو زمان التشيؤ والزيف الذي يحيط بغمرة الموجود والذي يفقد بموجبه الدزاين أصالته أي زمانه الخاص كانفتاح وتجلي وحصول ومثول، وذلك لأنّ التحليل الزماني للدزاين يظل غير تام مادام يحسب حسابا لزمان العالم[115].

هذا ما يقر به هيدغر نفسه عبر آخر تحليلاته في "الوجود والزمان"، فالدزاين بقدر ما هو كائن زماني بقدر ما هو كذلك في الزمان، وذلك حسب فهمنا له عبر زمانية العالم فإذا تحددت أصالة الدزاين ابتداء من الزمان، فإنه يمكن فهم لا أصالته كذلك ابتداء من الزمان، إنّ اللاأصالة التي يسقط فيها الدزاين كوجود في العالم، تظهر بالضبط من خلال الزمانية الروتينية اليومية للانشغال "العمل"، ومن خلال السقوط "في كلية الموجود"/ "الآخر" [116]

إنّ هذه التحديديات هي ما يفرضه الهم كوجود في العالم على نمط الآخر[117] إنه الوجود الزائف وقد ظهر في الزمان، لكن زمان الانشغال هو زمان العالم الذي يحيط

---

115) M- Heidegger": Etre et Temps ", P504.

116) بخصوص هذا الصدد بالذات الذي يبين لنا أن كلية الموجود هي التي تحجب إمكانية انكشاف الوجود، يقول هيدغر،"إن كل ماهو موجود لايصل إلى درجة الانكشاف"التجلي"، إلا إذا تم عزله وبالتالي قبوله مبدئيا بواسطة ذلك الذي يضعه بين أيدينا كموضوع أوكحالة"، أنظر في هذا الصدد/

-M-Heidegger: " Qu’appelle-t-on Penser ", P58.

117) إنّ "الهم" هنا يفهم بخلاف التحديدات السابقة، "الوجود الأصيل"، إذ يأخذ معناه في التصور اللاأصيل في الزمان، كوجود ساقط للدزاين في الزمان الشعبي الذي ينتسب للكل، أي الذي هو ليس زمانية أي أحد، "زمانية العالم".

بالدزاين، حيث يخضع للتحسيب تحسيب الزمان، إنه الزمان اليومي القابل للقياس، حيث يظهر نمط الوجود الضمني، إذ ضمنية الوجود تعبير عن لا أصالة الوجود في العالم التي تحجب عن الدزاين الأفق الأخر، أصالة زمانيته الخاصة في "القلق، العدم الموت..."، وهكذا يظهر الفرق بين زمانية الدزاين وزمانية العالم، إذ زمانية العالم يمكن فهمها باللاتناهي، بينما زمانية الدزاين هي بالضبط زمان التناهي، إنه التناهي لوجود الإمكان، وبالرغم من أنّ الوجود في العالم منفتح على الممكنات، إلاّ أنه محدود بمحدودية هذه الإمكانيات، إنّ هذا الحد هو ما تفرضه أصالة وجود الموت كأسمى إمكانية، بيدّ أنه في الوقت نفسه نهاية لكل إمكانية للدازين في وجوده في العالم(118).

لكن إذا كانت زمانية الدزاين الخاصة تتخارج بدلالة الانفتاح الذي تفرضه البنية الثلاثية للزمان، فانّ هذا يعني معه أن إمكان الوجود الذي ينشطر إليه الدزاين بين الأصالة واللاأصالة لم يتحدد بشكل نهائي ومطلق ومن ثم فانّ وجوده يتراوح بين زمانه الخاص وزمانية العالم، مذ ذاك أصبح الزمان لايشكل تمام التأسيس الممكن للدزاين بقدر ما يجعله مبتدئا وممكنا إنه عودة ذات الشيء السؤال نفسه، يقول هيدغر"ما الذي بقي لنا قوله؟ لا شيء إلاّ هذا عود على بدء وانطلاقا من ذات الشيء في الظاهر لا يقول هذا شيئا" (119).

إنّ تأويل الدزاين كنمط للزمانية لا يؤلف مع ذلك الجواب على السؤال الموجه والذي هو سؤال الدزاين وأساسه؟ الذي نبحث عنه بدلالة التأسيس الأونطولوجي للدزاين إذْ هو لا يفعل سوى تزويده بالأرض التي يمكن أنْ نحصل على هذا الجواب ابتداءً منها والجواب عن السؤال لم ولن يتأتى إلا في بلوغ الدزاين كلية وجوده وبالتالي يصبح السؤال

---

118) M-Heidegger: "Etre et Temps ", P286.

119) مارتن هيدغر، "التقنية ـ الحقيقة ـ الوجود"، مصدر سابق، ص133، ص134.

هكذا أين يجد التكوين الزماني للدزاين تمامه؟ إنه لا يجده إلاّ في تكثف الزمان وتمدده فيجب أن نتجه إلى الدزاين في كليته كي يتضح تأسيسه أي أنْ نبحث عن الأساس الحقيقي لمشروعيته، إنّ آخر تحليلات "الوجود والزمان" هي السؤال، هل هناك طريق يقود من الزمان إلى معنى الكينونة ؟ وهل الزمان ذاته يتجلى كأفق للكينونة؟" (120).

هكذا يصبح التحليل الزماني لبنية الدزاين الأونطولوجية ليس سوى الطريق التي يجب السير عليها للوصول إلى الهدف النهائي لكل بحث أونطولوجي في تأسيس الدزاين، إن السؤال الأول والأخير ليس زمانية الدزاين بقدر ما هو السؤال عن تأسيس كينوني ممكن للدزين؟ على هذاّ المنعطف من التحليل الأونطولوجي يتوقف كتاب "الوجود والزمان" بالضبط في نهاية القسم الثاني بدون أن يسير في هذه المهمة إلى نهايتها، اذْ توصل هيدغر في نهاية "الوجود والزمان" إلى بيان أن الزماناتية هي الشرط لإمكانية التأسيس الأونطولوجي للدزاين، أي الشرط لفهم الكينونة بما هي عليه فالأونطولوجيا تصبح بعدها مؤسسة كعلم، أي أنّ تأسيس الدزاين سيجد خيطه الهادي.

غير أنّ هذا التأسيس يفرض موضعة الكينونة بما هي عليه، أي استخلاص البعد الذي قد يجعل ممكنا فهمها بطريقة قبل–أونطولوجية بالنسبة "للأونطولوجيا الأساسية" وفهم تأسيس الدزاين بهذا الشكل، لا يتوقف عند موضعته كعلم زماناتي، بل يتعدى ذلك إلى مساءلة ماوراء الدزاين ذاته، نحو ما يجعل ممكنا ليس فهم الوجود برمته بل فهم وجود الدزاين بما هو عليه في حالة فردانيته وملموسيته، وبالتالي يصبح توسيع زمانية الكينونة لا يقتصر على الهدف المعلن في "الوجود والزمان"، أي الوصول من خصوصية وفردانية الموجود إلى علم الوجود العام "الأونطولوجيا" لأنّ هذاّ يصطدم حتما بتناهي ومحدودية الدزاين بما هو عليه، وبالتالي فالحل بالنسبة لهيدغر هو محاولة توسيع زمانية الكينونة

---

120) M-Heidegger: " Etre et Temps ", P506.

بمحاولة تصور ما يعنيه أفلاطون في المجاز عن الشمس في جمهوريته *Epekeina tés ousices*–، أي مساءلة ماوراء الدزاين من أجل تأسيسه، هذاّ التأسيس سيصبح بعدها ملتبسا بآفاق جديدة طبعت جل المؤلفات التي اشتغل عليها عهد هيدغر الثاني [121].

121) ومن هذه الآفاق نجد مفاهيم من مثل (الحدث/العهد=Ereignis) (الإنفراج=Hichtung) (الحاضر=Anwesend) (التخلي=Der verzicht) (الأصلي=Echte) (إنارة=Lichtung) (المصير=Schiksal)، (النسيان=Vergessenheit)، ولعل سبب عدم نشر هيدغر للجزء الثاني من "الوجود والزمان " كما وعد بذلك يرجع إلى عدة أسباب وحيثيات مختلفة فرضتها طبيعة التحليل، فقد وصل هيدغر بعدها إلى التخلي عن التأسيس الأونطولوجي المفرط في نظرية المنعطف ليمنح للأونطولوجيا تأسيسا هيرمينوطقيا سيميولوجيا جديد، أنظر في هذا الصدد كل من/

-علي الحبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي قراءة أنطولوجية للتراث الغربي"،مرجع سابق،ص126 ص127.

-Françoise Dastur.:" Heidegger et la Question du Temps ", P96-p97.

-M-Heidegger: " Etre et Temps ", P504. p106.

-___________: " Question ", I, P157.

الفصل الثاني: أصالة الدزاين وتفكيك الأونطولوجيا الكلاسيكية

-سؤال معنى الكينونة والأونطولوجيا اليونانية"أفلاطون/أرسطو

-تفكيك الذاتية المتعالية

- الدزاين والذات"ديكارت"

- الدزاين والذات "كانط"

- الدزاين وذاتية المطلق"هيجل"

- الدزاين وارادة القوة "نيتشه"

- الدزاين والقصدية "هوسرل"

-من سؤال معنى الكينونة إلى سؤال العلم (التقنية)

افتتح هيدغر مؤلفه "الوجود والزمان" *1927* بالقول أنّ "سؤال الوجود قد أصبح منسيا" (122)، معتبرا أنّ طرح هذا السؤال من الأهمية بمكان، لأنّ السؤال هو المحرك الأول لكل ميتافيزيقا ممكنة، حيث يشكل حقيقتها الضمنية وغير المعبر عنها(123).

لذا يعلن هيدغر انتماءه صراحة لـ"سفسطائي أفلاطون" وذلك لإبراز مقام سؤال الكينونة كسؤال قابل للمباشرة ابتداء من الأونطولوجيا اليونانية التي عرفت شيئا يشبه المعركة بين الجبابرة بخصوص الكينونة، حيث "أنه بالنسبة لبارميندس وتلامذته فإن الحد "كائن" يعني شيئا ما مألوفا منذ مدة (124)، وأفلاطون نفسه يؤكد هذا عندما يتكلم بلسان الغريب الإيلي قائلا "إننا نحن حتى الآن نتمثل بأنفسنا الفهم لكن ها نحن نقع في الارتباك"(125) .

إنّ بارميندس يرى أنّ الوجود موجود، لأنه ما هو مألوف للكائن الذي يوجد في الوجود، وماعدا ذلك ليس موجودا يقول بارميندس"الوجود موجود واللاوجود غير موجود"(126)، حيث أنّ ما يميز تصور الوجود عند بارميندس هو السكون والثبات عكس هيرقليطس الذي ينسب له الحركة والصيرورة، بيد أنّ ما يقصده أفلاطون بالوجود واقع أخر غير الحركة والسكون، وهذا قصدا من أفلاطون نحو انجاز الخطوة الأولى لفهم الوجود، حيث وضع بشجاعة وجود اللاوجود.

---

122) M-Heidegger:" Etre et Temps ", P 25.

123) ميشال مايير،"نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"،ترجمة عز الدين الخطابي، إدريس كثير، تصدير، عبد الكريم غريب منشورات عالم التربية، ط1، 2006،ص30.

124) الميتافيزيقا اليونانية، أخذت تفهم الوجود انطلاقا من الحضور "الأوسيا أوالباروسيا"، حيث يدرك وجود الموجود كحضور أوأن الموجود يزداد وجودا كلما ازداد حضورا، أي كلما طال وامتد قيامه.

125) François Daster: " Heidegger et la Question de Temps ", P28.

126) M-Heidegger: " essais et Conférence''. P 284.

ولكن ليس بالمعنى المطلق الذي يقصده بارميندس إذ ما يوجد في الواقع خارج الموجود هو اللاوجود النسبي لإمكان تفسير الوجود من خلال الكائن وبالتالي معرفة واقع ما هو عليه في ظل هذا التداخل والوحدة الأونطولوجية، هذه الوحدة الأونطولوجية هي بالضبط ما توقف عندها أفلاطون حيث اقتصر على معرفة الكائن من واقع ما هو موجود واقعيا وما هو موجود عند أفلاطون هو الصورة "الماهية"، إذ الأهمية التي تنسب إلى أفلاطون في تاريخ الفلسفة هو أنه أول فيلسوف استطاع بالمعنى الحقيقي تأسيس اللوغوس*Logos*على العقل"الصورة" كشهادة حقيقية لميلاد الأونطولوجيا، هذا الميلاد تحدد بافتراضه أن السؤال عن الوجود هو تساؤل حول وجود" قبلي" بالماهية*Essence* حيث يكون الوجود موجود في حين أنّ السؤال عنه يعني بالضرورة طرح الماهية كفرضية حول طبيعة الجواب (127).

هنا حيث الماهية المقترنة بالجواب تعرف قبليا خارج الاستفهام مادامت تشترط مالذي يضمن لنا بأن الجواب حول ما هو موجود هو الوجود والماهية وليس شيئا آخر؟ (128) إذ بقدر ما يصبح هذا التساؤل موجه للأونطولوجيا الأفلاطونية، بقدر ما ينشأ ما يطالب به هيدغر، وهو معرفة تمام وجود الموجود وذلك بطرح سؤال الكينونة وفق ماحدده أفلاطون، لكن بطريقة أكثر جذرية، إذ هنا فقط يسمح بتقويض الأساس التقليدي الذي

---

127) أنظر في هذا الصدد كل من/

-M-Heidegger:" Nietzsche I", trad, Pierre Classowiki, Gallimard, Paris .1971, P170- p175.

-___________": Qu' Appelle –t – on Penser ", P196.

-مارتن هيدغر، "التصور التقليدي للحقيقة، ضمن"دفاتر فلسفية "، ترجمة، محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقل للنشر– الدار البيضاء، ط2 1996م، ص54، ص55.

128) ميشال مايير،"نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، مرجع سابق ص12.

يصدر عن الأونطولوجيا القديمة(129) في اتجاه التجارب الأساسية التي أخذت منها التحديدات الأولية للكينونة، التي ظلت بعدها هي التحديدات الموجهة(130)، لأنّ الأونطولوجيا اليونانية هي الخيط الهادي لكل أونطولوجيا أساسية حول الوجود ولأنّ كل أونطولوجيا يجب بالضرورة أنْ تعطي طريقا موصلا للكينونة فتقويض صرح تاريخ الأونطولوجيا يرادف تاريخانية سؤال الوجود(131) والطريق التراجعي لتحطيم الأونطولوجيا اليونانية كما يريد له هيدغر هو إيضاح تصوراته وتحديد حدوده، لكن كيف تم ذلك؟

إنّ أفلاطون الذي نسب إلى نفسه المسألة السقراطية، رأى في الوجود إمكانية حل القضايا التي توقف عندها سقراط أو التي شكلت بالنسبة إليه مأزقا فكريا وإذاّ كنا نتسأل مع سقراط ما هي الفضيلة؟ أو بصيغة أعم "ما هو الوجود"؟ ولكي نحصل على الإجابة يجب أن يكون الوجود شيئا ما، وهذا الشيء الذي يثير المشكلة لا يمكن أن يحدد حين يطرح كسؤال، دون السقوط في حلقة مفرغة ودون تعسف مادام تحديد الوجود هو المطلوب بعينه(132).

---

129) يري "جورج هانز غادمير" أن كلمة التقويض والهدمعند هيدغر لا تعني الهدم الخالص والبسيط وانما اتخذت معني تفكيك الوحدة الى عناصرها الأولية، فهو يقترح رد الأشكال المفهومية المتحجرة الى تجاربها الأصلية للفكر بغية استنطاقها من جديد"ن أنظر في هذا الصدد/غادامير" فلسفة التأويل، الأصول المبادئ الأهداف"، مرجع سابق، ص 204.

130) وفي مضمون تحطيم الأساس التقليدي للأونطولوجيا اليونانية نجد "هانز جورج غادامير" يؤكد من جهته عمق هذاالتحطيم، حيث يقول "...القاعدة الأساسية هو مأشار إليه هيدغر ووصفه بكونه العقل المركزي للانطولوجيا الإغريقية يضل هذا الإسهام الهيدغري في نظري هام وحاسم."،/ أنظر في هذا الصددهانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول/المبادئ/الأهداف"، ترجمة، محمد شوقي الزين المركز الثقافي العربي ط2، 2006، ص183.

131) Beda allemann": Holderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poèsie et pensèe". Traduitde l’allemand par fraçois fèdier. Epimèthèe. 1959. P130.

132) ميشال مايير،"مأزق الأنطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر"ضمن مؤلف،"نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"ص30،ص31.

إذْ أنّ أفلاطون حينما يسأل عن الوجود فإنه يفترض وجود الماهية أو التصور ولعل السبب في هذا الافتراض الأفلاطوني، هو دمجه بين ما هو معرفي وبين ماهو وجودي إذْ قد استقر موقف "أفلاطون" مع محاوره "جلكون" بتحديد المعرفة إلى قسمين التصور الصحيح والعلم الحقيقي(133)، والتصور الصحيح هو خطوة وسط بين العلم الحقيقي وبين اللاوجود، فكل ما يعلم فهو موجود والوجود الخالص معلوم واللاموجود غير معلوم وبين الاثنين وجود يجمع بين الحالتين، ويكون مقابلا للتصور وهذا النوع الوسط هو الوجود المتغير أوالصيرورة، فالنقطة التي يتقاطع فيها الوجود مع اللاوجود هي النقطة التي تظهر فيها ضرورة وجود الصور، ذلك لأن العلم الحقيقي هو العلم بالماهيات، فإذاً كان التصور الصحيح لا يتناول الماهيات وإنما يتناول الوجود المتغير، فلا بد من وجود موضوع للعلم الصحيح يكون ثابتا غير متغير، وهذا الوجود هو وجود الصور أو وجود الماهيات(134).

وبهذا قام أفلاطون بالتنظير للأونطولوجيا كمعرفة ووجود عن طريق نظرية المثل أوالصور، غير أنه لم يجب عن السؤال الذي قامت من أجله هذه الأونطولوجيا، فإذا كان ما نعرفه موجودا لماذا نجعل من الوجود ماوراء المعرفة بحدود لا يمكن تجاوزها؟(135).

هنا تسقط الدعوة الأفلاطونية "الوجود هو ما تتذكره المعرفة"، وبالتالي إقامة أونطولوجيا على المعرفة، وهذا ما يفسر لنا أن اكتشاف الوجود عند هيدغر لا يبدأ بـ"المعرفة تذكر" كما اعتقد أفلاطون، وإنما بالضبط في تركه طي النسيان، يقول هيدغر" إن نسيان الوجود جزء من ماهية الوجود، وهو الجزء الذي يحجب الوجود عن طريقه، إن

---

133) أفلاطون، "الجمهورية"، الكتاب السابع، تقديم، جيلالي اليابس موفم للنشر، 1990، ص342.
134) أنظر في هذا الصدد،-عبد الرحمان بدوي:"أفلاطون"، مطبعة المعرفة، 1964، ص148 وكذلك مارتن هيدغر، "مبدأ العلة "، مصدر سابق، ص19.
-___________ : "La Doctrine de Platon sur vérité ", In question, P 460.
135) ميشال مايير، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، مرجع سابق.

النسيان من صميم الوجود، إلى حد أن فجر الوجود يبدأ كأساس كانكشاف للحاضر في حضوره، وهذاّ يعنى أنّ تاريخ الوجود يبدأ بنسيان الوجود" (136).

إن هاجس الأونطولوجيا الأفلاطونية ينبع من الوجود كهوية خاصة سابقة على المحسوس، وما يحقق هذه الأسبقية هو الجدل، لأنه ينطلق من المحسوس ليصعد نحو المثل ثم ينزل إلى المحسوس ليفسره، فهو جدل برهاني وعلمي غير أنّ أفلاطون لم يخلص الجدل من جدله، إذْ كيف يمكن للجدل أنْ يكون في الوقت نفسه صوت الضرورة الموضوعية والتعبير عن الجهل الإنساني؟ (137).

يقول أفلاطون،"...في الجدل...، حيث نعرف الشيء الذي نبحث عنه وإنْ كنا من جانب آخر قد نسيناه" (138)، هنا وعلى هذا المنعطف تنفجر الأونطولوجيا الهيدغرية بالتمام على بقايا الأونطولوجيا الأفلاطونية، لتنهيها بضربة واحدة، وذلك بإقصاء هذا الدور "الوجود= المعرفة= الجدل= التذكر.......؟" وإخضاعه إلى الوجود المنسي، إنّ الأونطولوجيا الهيدغرية تتضح لنا هنا على أصالتها بالتحرر من الوهم الأفلاطوني لتاريخ –ذاكرة لإقامة ذاكرة مضادة–*Une contre mémoire* وهدف ذلك بالنسبة لهيدغر هو النظر إلى النسيان كقدر حتمي للوجود(139) فالنسيان من حيث هو خسارة وضياع ليس

---

136) M-Heidegger: " Chemins qui ne Mènent nulle Part ", P 297.

137) ميشال مايير، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، مرجع سابق ص13.

138) زكي نجيب محمود، "محاورات أفلاطون"، ترجمة عن الإنجليزية، التأليف والترجمة والنشر– القاهرة -1966.

139) تأكيدا على أهمية النسيان كمحور فلسفي للفلاسفة التقويضيين كما يحلو لـ"بول ريكور" تسميتهم من أمثال هيدغر ونيتشه، نجد نيتشه يقول عن النسيان في مؤلفه، "جنيالوجيا الأخلاق" مايلي، "النسيان قدرة ايجابية بالمعنى الدقيق للكلمة، قدرة تغلق من حين لآخر أبواب الوعي ونوافذه "...."، فلولاه لما كانت هناك سعادة ولا اطمئنان ولا أمل ولا حاضر"، أنظر في هذا الصدد،– فريدريك نيتشه،"أصل الأخلاق وفصلها، ترجمةحسين قبيسي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع دمشق– سوريا ط$_1$، 1981.

إلاّ الفهم الأفلاطوني عن الذاكرة من حيث هي امتلاء وغنى فلقد تعودنا أنْ نرى في النسيان، مجرد عدم الاحتفاظ ومجرد الضياع، ...هذاّ في حين أنّ تاريخ الفكر الغربي لم يبدأ في التفكير في ما يمكن أن يفكر فيه، بل ظل بالضبط بتركه في طي النسيان"(140).

هكذا ينتهي التذكر الأفلاطوني ليبدأ الاستذكار الهيدغري، كاسترجاع للوجود من متصيره حيث الاحتجاب يخيم، وإعادة بعثه في الاختلاف الأونطولوجي من حيث هو اختلاف منسي، اذْ معنى الوجود الأفلاطوني كتحديد للأونطولوجيا الحقة في البحث عن الكينونة يبقى عاجزا لأنّ أفلاطون إستمر في تفسير الكينونة ابتداء من التحليلات الأونطيقية المعرفية، دون معرفة الكائن في كليته ولا الكينونة، وذلك لعجز أونطولوجياه عن التمييز بين ما هو أونطيقي وآخر أونطولوجي، أو بين ميدان "الوجودي والموجودي" مسلمة الاختلاف الأونطولوجي التي قامت عليها الهيدغرية برمتها، فالميتافيزيقا تفكر حقيقة الموجود داخل الشمولية بمعنى في حقيقة الموجودية وليس في حقيقة الوجود ذاته (141)، فالميتافيزيقا ليس بمقدورها أنْ تفكر في هذا الاختلاف الأونطولوجي بين الوجود والموجود، فبقي هكذا لامفكرا فيه على امتداد طول تاريخ الميتافيزيقا الغربية (142) .

وإذاّ كان مقصود هيدغر السؤال نفسه "معنى الكينونة" فإنه لا يطرح ابتداء من التحديد الأفلاطوني، لكن ابتداء من هذا الاختلاف، لأنّ الميتافيزيقا بقدر ماهي أفلاطونية لا تفكر، لكنها كما يرى هيدغر تفترض دوما، وإذا استنفذت الأونطولوجيا الأفلاطونية كل إمكانياتها في محاولة الكشف عن ما هو الوجود ؟ فإنه لا يمكن أن تجد

---

140) M-Heidegger: " Qu’appelle -t-on Penser ", P 154.
141) Beda allemann :"Holderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poèsie et pensèe". P213.
142) Ibid: p92.

استمرارها إلا مع اكتمال هذا التنظير في الأونطولوجيا الأرسطية، لكنْ كيف حددت الأونطولوجيا الهيدغرية نفسها للكشف عن الكينونته من خلال العودة إلى الأونطولوجيا الأرسطية في ضوء الأونطولوجيا الأفلاطونية؟ وبالتالي مالذي يبقى من الأونطولوجيا اليونانية ذاتها لاستئناف الأنطولوجيا الأساسية بالمعنى الهيدغري؟ هل هو التقويض النهائي؟ أم العودة الظافرة لاستكمال المشروع الأنطولوجي في ضوء أونطولوجيا أرسطو؟

إنّ مهمة أرسطو في تاريخ الأونطولوجيا، هي توسيع مفهوم الوجود الذي اهتم به أفلاطون من خلال معالجة مقولية –*Catégorisation* متعددة، بحيث لنْ تكون فرضية الماهية "*Essence*" والضرورة المرافقة لها ضمن هذه المعالجة سوى صيغة ممكنة من بين صيغ أخرى[143]، حيث يحدد هيدغر كنقطة بداية لفكره مع أرسطو عبارة قالها أرسطو هي "يوصف الكائن بطرق متعددة"، والتي وضحها "فرانز برنتانو" في مقالته المعنونة "تعدد الدلالات للكائن عند أرسطو" *1862* حيث كانت هذه المقالة هي القراءة الفلسفية الأولى لهيدغر التي جعلته يصمم على توجيه فكره نحو السؤال عن معنى الكينونة في ضوء أونطولوجيا أرسطو[144] .

إنّ مشكلة أرسطو تتمثل في وضع نظرية للوغوس–*Logos* بإمكانها التعبير عن احتمالية وتعددية ما هو موجود، دون السقوط في مأزق أو وضع إشكالي يتغذى من الأفلاطونية، غير أنّ أرسطو مثل أفلاطون يريد حل السؤال المطروح كيف يمكن التوفيق بين معيار الضرورة وواقع التعددية والاحتمالية في الوجود؟ ذلك أنّ نظرية المثل لا تعرف

143) ميشال مايير،"مأزق الأونطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر"، مرجع سابق، ص34.
144) François Daster: " Heidegger est la Question de Temps ", P 22.

سوى ما هو براهني بالضرورة، ولهذا وجب تعويضها وسيتحدد البديل في نظرية القضايا والحكم(145).

يرى أرسطو أنّ الوجود المتعدد واحد والوجود من حيث هو وجود متعدد، وذلك حسب الفعل والقوة مثلا، أو حسب المقولات العشر التي تعلن في كل لحظة عن الموجود كما هو موجود، فهي جوهر كل وجود، ولكن الوجود بالمعنى العام والرفيع"(146)، وبالتالي فإنّ الأونطولوجيا الأرسطية حين تفكر في موضعة الوجود فإنها تثير مسألة تعدده، لكن كيف يمكن للوجود الذي هو عينه بالضرورة أن يكون آخراً؟

إنّ الوجود متعدد على الأقل كإمكانية قبليا، دون أنْ يكف عن الوجود، بمعنى أنه يكون ضروري ولا يمكن أن يكون واحدا متمركزا ومتكثرا في آن واحد وضمن نفس الزاوية، فإمّا أنه واحد وإمّا أنّه متعدد، ولهذا فانّ ملفوظ "الوجود متعدد"–كما يرى "ميشال مايير"– هو بكل ببساطة عبارة متناقضة (147).

لكن أرسطو من جهة أخرى يسعى لمعالجة التناقض، لأنه سيفصل الوجود الواحد عن الوجود المتعدد مدافعا عن فكرة أنّ الوجود ليس واحدا ومتعددا بنفس المنظور فالوجود واحد كموضوع ومتعدد كمحمول، فمثلا سقراط هو سقراط ومحمولاته كثيرة وهكذا فإن الوجود ضروري كموضوع وبالمقابل فإن كينونته يمكن أن توجد بأشكال مختلفة تحيل إلى مقولات مثل، الكيف، الكم، الوضع،.....الخ. بيد أنّ المأزق سينفجر

145) أنظر في هذا الصدد كل من/ -أرسطوا،" الفيزياء أوالسماع الطبيعي"، مرجع سابق، ص39 وكذلك، وولتر ستيس، "تاريخ الفلسفة اليونانية" ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط$_1$، 1987، ص173، ميشال مايير، "مأزق الأونطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر"، ص34، ص35.

146) ميشال مايير، "مأزق الأونطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر"، مرجع سابق، ص25.

147) المرجع نفسه، ص25،ص36.

فالوجود ضروري كموضوع، لكنه ينحل في عدد من الموجودات، بهذا يغدوا علم الوجود أو الأنطولوجيا علماً مستحيلا [148].

بيد أنّ هيدغر يقول "في الواقع إنّ أرسطو لم تخطر بباله أبداً فكرة إنكار العالم الخارجي، بل حتى أفلاطون نفسه لم ينكر أبداً العالم الخارجي، ولا بارمينيدس، ولا هيرقليطس، إلا أنه من المؤكد أنّ هؤلاء المفكرين لم يعترفوا كذلك على الإطلاق بالوجود الحاضر للعالم الخارجي بصراحة ولا حتى أثبتوه" [149].

وإذاً كان هناك من إحراج عالق بمسألة الوجود يتركنا فيه أرسطو، فإنه سيكون حتما هذا الإحراج "الوجود متعدد لكنه واحد، لأنه وجود"، وهي حقيقة تلغى كل ماتلفضنا بها لكنها هي حقيقة الأونطولوجيا ذاتها من حيث هي قدر حتمي لتاريخ الوجود الذي لا يظهر لنا لأول مرة كماهو عليه إلا عندما نعيد التفكير به[150]، وبالتالي فإنّ أرسطو يصل بنا إلى أنّ الوجود واحد كذات ومتعدد، فالكثرة المحمولية ستعود إلى جملة يسميها مقولات الوجود، غير أنّ أرسطو في نظر هيدغر لم يفعل سوى وضع هذه المقولات واستنتاجها دون معرفة المعنى الذي تتوحد عنده وهو معنى الكينونة؟ ومهمة هيدغر هنا هي البحث عن حقيقة الكينونة من حيث هي كذلك أي بعيدا عن إقحام الطابع المقولاتي عليها، لأنّ السؤال الأونطولوجي جعله يسأل عن أساس هذه المقولات ذاتها، كحامل حقيقي للوجود[151].

لكن حقيقة الوجود كتصور لن تجد لها مضمونا إلا انطلاقا من القضايا المنطقية "المقولات"، وبالتالي فإنّ البحث عن الكينونة كحقيقة لا يمكن أن تتحدد إلا في الإمكان

---

148) ميشال مايير، "مأزق الأونطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر، مرجع سابق، ص20، ص25.
149) M-Heidegger :" Qu’appelle-t-on Penser ", P 45- p 46.
150) المرجع نفسه، ص25، ص34.
151) ميشال مايير، "مأزق الانطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر"، مرجع سابق، ص21.

المنطقي "القضايا" وإذ ذاك فانّ الوجود هو ما تحمله القضايا، التي جعل منها أرسطو المكان المفضل للأونطولوجيا كتأمل اللوغوس*Logos* لذاته لكن هذا هو بالضبط الخطأ الذي وقع فيه أرسطو يقول هيدغر" ليست القضية هي مكان الحقيقة، بل الحقيقة هي مكان القضية"[152] .

إنّ ما يريده هيدغر من هذا هو أن يجعل من الحقيقة فسحة تحيا فيها الكينونة أكثر من كونها مجرد بعد للحكم "القضية" وبالتالي يسقط التعريف التقليدي للحقيقة الذي يعتبر القضية مكانا لها، لأنّ أرسطو اعتقد أنّ ما هو حقيقي لا يمكن أن يكشف إلا في بنية قضية منطقية، يمكن التعبير عنها تعبيرا لغويا، غير أنّ أرسطو بهذا لا يضيف شيئا جديدا لمعنى ما هو حقيقي سوى التوضيح والكشف المنطقي، وذلك بإحضاره في قضية منطقية[153].

بيد أنّ ما يحضر في القضية ليس هو الحقيقة وإنما الحقيقة كتصور لما هو كائن تكشف عن نفسها في قضية وبالتالي لا تصبح الدعامة المنطقية هي التي تتحكم في الحقيقة، ولكن الحقيقة بقدر ما هي معنى يتماها مع الكينونة، إنّ موضوع الحقيقة حسب هذا هو الكينونة وحدها لاغير، وهكذا يندفع الفكر الهيدغري نحو تقويض الأونطولوجيا الأرسطية لضمان قيام أونطولوجيا للكينونة.

إذ أنّ ما يقوله أرسطو في نظريته الأونطولوجية المعرفية عن الوجود من حيث هو جوهر يتقابل بالضد مع ما يفترضه هيدغر عن الكينونة، حيث جعل أرسطو من الجوهر ما هو أول في ذاته وما هو أول بالنسبة إلينا، أي الإحساس الذي ينتقل إلينا عبر

---

152) مارتن هيدغر، "التصور التقليدي للحقيقة "، ضمن "دفاتر فلسفية"، ترجمة، محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دار توباقل للنشر الدار البيضاء، ط 2، 1996، ص53.
153) مارتن هيدغر، "في ماهية الحقيقة"، ضمن مؤلف،"نداء الحقيقة"، مصدر سابق، ص257 ص258.

المحمولات المنبثقة من المحسوس، في هذه الميزة المعرفية يتأكد الانطلاق من الخاص قبل الصعود إلى العام الذي يعد دعامة للصفات الحسية وهو بذلك سابق عليها من وجهة نظر منطقية وأونطولوجية [154].

غير أنّ هذه الأسبقية تبدو غير مقبولة، ذلك أنّ حل أرسطو يقتضي بأنّ الجوهر يتضمن المحمولات ضمنيا وإننا نعرف هذه الأخيرة أولا، وهذاّ يعني التأكيد على أنّ الجوهر يوجد في صفاته فالجوهر حسب هذا هو ما ليس هو، وليس هو ما هو قول سيبدو متناقضا لولا أن أرسطو فرق بين الوجود بالفعل والوجود بالقوة، بين نظام المعرفة الإنساني ونظام الأشياء[155] وبالرغم من أن هيدغر أبقى على هذا التميز بين الـ*Dasein* وواقع الأشياء ونظامها "الموجود"، لكن من واقع أونطولوجي مختلف، اختلافا ناتج عن اختفاء خاص بالميتافيزيقا"[156].

هكذا فإنّ الوجود في وحدته لن يكون عند هيدغر إلا الـ/وجود*Sein* ويسمى بالموجود المتعدد*Das seiende*، على هذاّ المنعطف يتقوض التصور الأرسطي للوجود الواحد والمتعدد، حيث تنفجر بنية الموضوع والمحمول عند هيدغر ضمن الوجود والموجود[157]، اذْ هنا فقط يمكن بلوغ الوجود، لا عن طريق اللوغوس، بل بواسطة البنية الأونطولوجية للدزاين *Dasein*، وتتضمن هذه البنية في الآن نفسه "اختفاء وانكشاف الوجود الذي يعتبر مماثلا ومخالفا للموجود في الوقت نفسه والحق أنّ الوجود عند هيدغر

---

154) ميشال مايير،"مأزق الأونطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر "، مرجع سابق، ص32.
155) المرجع نفسه، ص43.
156) M-Heidegger: "Chemins qui ne Mènent Nulle Part ."
157) ميشال مايير، المرجع نفسه، ص37، ص39.

متجاوز لكل خطاب، فالبشر لن يتمكنوا من الرجوع إلى الوجود إلاعن طريق الإنصات الصامت(158).

إنّ هذا الصمت هو بالضبط إمكانية الارتباط بالكينونة من خلال التأسيس الأونطولوجي للدزاين، حيث توجد البنية الأونطولوجية المزدوجة عند هيدغر بعيدا عن النزعة القضوية الأرسطية برمتها، فالوجود هو ما يختفي داخل الموجود، أي الوجود يختفي كموجود وينكشف ضمن هذا الأخير في الوقت نفسه(159)، ولنْ ينفع سؤال العلية أو السببية في إخراج الوجود عن اختلافه الأونطولوجي، لأنّ التأسيس الأونطولوجي يقوض من جهة أخرى سؤال العلة أوالسببية الأرسطي، فقد اعتقد أرسطو أنّ دور العلم هو منح اللوغوس*Logos* ضرورة بالفعل، لأنّ مبدأ التناقض يضمن هذا كضرورة برهانية (160).

غير أنّ مفهوم الضرورة الذي يتأسس على مبدأ عدم التناقض، يأتي كعلة للاستحالة المباشرة، لأنّ سؤال الأساس عند هيدغر ليس هو سؤال العلة (161)، سؤال العلة افتراض مسبق وقبلي "ماهوي وتصوري" والأونطولوجيا هي بالضرورة تجاوز للميتافيزيقا، التي تتشبث بالأساس وبالضرورة (162)، إذْ الميتافيزيقا منذ أرسطو حددت نفسها كأونطولوجيا أو كعلم بالوجود من حيث هو موجود.

---

158) مارتن هيدغر، " إنشاد المنادى"، مصدر سابق، ص46.
159) إنَّ هيدغر في كتابه حول،"ماهية الحقيقة "يترجم الكلمة الإغريقية"اليتيا-Aletheia" بـ"الاختفاء"، عوض لفظ الحقيقة، فهو يريد بنا الرجوع إلى الأصول الإغريقية للكلمة، إلى اليونان بالضبط إلى هيرقليطس الذي يقول، "ان الذي يميز الظهور هواللاإختفاء"، أنظر في هذا الصدد-M-Heidegger: « De l’essence de la vérité », P 273.
160) ميشال ما يير،" مأزق الانطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر"، مرجع سابق، ص58.
161) مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، مصدر سابق، ص98.
162) ميشال مايير،"نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، مرجع سابق ص26.

وصفوة القول أنّ الأونطولوجيا اليونانية وبالتحديد مع "أفلاطون/ أرسطو" وضعت حداً أونطيقيا للأونطولوجيا، حيث راحت تقيم افتراضات مسبقة وأكيدة، وهذاّ عكس ما يريده هيدغر من الأونطولوجيا، لأنّ التأسيس الأونطولوجي عند هيدغر يفهم تماما بعكس الأونطولوجيا اليونانية، لأنّ هدفه هو سؤال معنى الكينونة ؟ هذاّ السؤال لنْ يتأتى إلا بالتأسيس الأونطولوجي لل*Dasein*، تأسيساً أصيلا بعيداً عن التأسيس الموجودي أو الأونطيقي الذي انتهت عنده الأونطولوجيا اليونانية، وهكذاّ تبقى الأونطولوجيا اليونانية "أفلاطون، أرسطو" بدون أساس، فليس هناك من مستوى موجودي عند هيدغر بدون أساس "أونطولوجي أصيل"، وبما أنّ الأونطولوجيا اليونانية هي النبع الذي منه أخذت كل أونطولوجيا تستمد أصولها يبقى التحليل "الموجودي" هو تحليل هذا الكائن القبل– أونطولوجي ولعل هذاّ ما يبرر لنا من جهة أخرى أنّ عودة هيدغر إلى اليونان كقدر حتمي لتاريخ ظهور الوجود بالرغم من أنها تقوم على التقويض والتجاوز الأونطولوجي إلاّ أنّ هذاّ لا يعني بالبداهة البحث عن فلسفة أسمى من فلسفتهم.

يقول هيدغر" إنّ حوارنا مع تاريخ الفكر لا يتحدد بالتجاوز وإنمّا بالرجوع إلى الوراء" [163]، إنّ هذا الرجوع لا يحدده هيدغر بميتافيزيقا أفلاطون وأرسطو، لأنه قد تبين مما سبق "استقرارهما على الماهية الثابتة للوجود"، وإذ ذاك فإنّ الميتافيزيقا لا تفكر [164].

هذاّ ما يبرر لنا دعوة هيدغر إلى تفكير الوجود كما هو كذلك، لأنه يعتبر نفسه مفكرا على غرار اليونانيين الأوائل، أي فلسفة ماقبل سقراط، حيث فكر الفلاسفة الوجود بما هو كذلك، ومن أجل هذا ينسب هيدغر فلسفته إليهم، لأنه أول من طرح بعدهم

163) Ibid, p283.
164) Ibid: P 275.

سؤال الوجود وفكره كما هو، أي بمعزل عن الماهية [165]، وما نخلص إليه هو أنه إذا كان هيدغر ومنذ باكورة إنتاجه "الوجود والزمان" *1927* يسعى لقابلية النفاذ إلى سؤال الكينونة الذي حدد اليونان معالمه الأولى بشكل أو بآخر، فإنّ هذه العودة إلى اليونان هي التي تحمل في ثناياها كل سر الأونطولوجيا الهيدغرية، لأنّ سؤال معنى الكينونة بقدر ما يكون عامل تقويض وتجاوز للأنطولوجيا اليونانية، بقدر ما يجد أصوله الأولى في هذه الأونطولوجيا بالذات [166].

وهنا –كما يرى "ميشال مايير"– نجد أنفسنا أمام احتمالين فإما أنّ الدزاين قادر أونطولوجيا النفاذ إلى الكينونة، وفي هذه الحالة لا نفهم لماذا وجب انتظار صدور مؤلف "الوجود والزمان" كي ينكشف هذا النفوذ بوضوح ؟ وإمّا أنّ هناك خاصية تاريخية في هذاّ الانكشاف، وفي هذه الحالة لنْ يعود هذا الأخير مرتبطا بأي تكوين أونطولوجي للدزاين الذي يصبح وصفه بألفاظ الوجود في كليته "كينونته" بمثابة خدعة، وينتج عن ذلك أنّ تأسيس الدزاين يعرف دوما مسبقا مادام مقذوفا به في العالم مع جهله به، أيْ اختلاف الوجود عن الموجود[167].

بيد أنّ الموقف لم يحسم بعد، لأنّ تاريخ الأونطولوجيا الذي بدأ إرصانه النظري مع الميتافيزيقا الأفلاطونية سيظهر في ثوب جديد "الذاتية المتعالية"، والتي هي الإرث الظافر للميتافيزيقا الأفلاطونية يقول هيدغر "إنّ تاريخ الأفلاطونية هو تاريخ الميتافيزيقا

---

165) غير أنّ التفكير باليونان عند هيدغر، لا يعرض نفسه على الأونطولوجيا، بقدر ما يخفيها ويحجبها لأنه لا يوجد وجودا تاريخيا -Historique بالمعنى الواعي للحضور -Ausia-.

166) في هذا الصدد وبخصوص هذه الفكرة يمكن الرجوع إلى كل من/

-M-Heidegger: " Nietzsche" , I, P 182.

-M-Heidegger: " Qu’appelle –t– on penser ", P210-p 215.

-Fronçois Dastur: " Heidegger et la Question de Temps ", P117-p118.

167) ميشال مايير،"نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، مرجع سابق.

الغربية وكل الفلسفة الغربية حتى عصر نيتشه هي فلسفة أفلاطونية"[168]، وإذا كان الهاجس دائما هو البحث عن تأسيس ممكن لل*Dasein*، كيف والحالة هذه يكون استئناف هذا السؤال مشروعا أمام هذاّ القدر الحتمي لتاريخ الأونطولوجيا الذي حقق كل إمكاناته في نسق الذاتية المتعالية؟

II.2. الْدَزاينْ وَ تَفْكِيك الـذَاتيةُ الْـمُتَعَالـيِة

إنَّ إمكانية التفكيك الأونطولوجي الهيدغري، من أجل إقامة أونطولوجيا أساسية على دعامة الدزاين، اشترطت منه تقييما أحادي الخط لتاريخ الأونطولوجيا الحديثة فيما يسمي أونطولوجيا الذاتية المتعالية، يقول هيدغر "لقد بدأت الحداثة في اللحظة التي تحرر فيها الإنسان ليعود إلى ذاته، من حيث هو ذلك الكائن الذي يتمثل في نفسه برده كل الأشياء نحو ذاته باعتبارها حكما أعلى"[169] فموقف هيدغر من تاريخ الفلسفة الحديثة يتضح من خلال التفكيك الأونطولوجي لنسق الذاتية المتعالية[170]، هذاّ النسق يحدده هيدغر في نظم واحد ابتداء من اللحظة الديكارتية مرورا بكانط وهيجل إلى هوسرل ونيتشه.

يقول هيدغر"...لقد أصبحت الحقيقة يقينا للتمثل وتحدد الموجود لأول مرة كموضوع له في ميتافيزيقا ديكارت، فعنوان الكتاب الرئيسي لهذا الأخير "التأملات" ...والميتافيزيقا الحديثة بكأملها بما فيها نيتشه، سوف لن تحيد عن هذاّ التأويل للموجود وللحقيقة الذي أقامه ديكارت"[171].

---

168) M-Heidegger: " Nietzsche". I , P 20.

169) Ibid, II, P 183.

170) والحق أن تجاوز فلسفة الوعي أوالذات قد حدد قبل هيدغر، من طرف مدرسة الشك والارتياب كما يسميهم "بول ريكور" في كتابه "الإيديولوجيا واليوتوبيا" وهم "ماركس، نيتشه، فرويد"، حيث تم اعتبار "العمل وإرادة القوة واللاشعور"بديلا للنزعة الذاتية، التي أسستها الميتافيزيقا الديكارتية.

171) مارتن هيدغر، "التقنية–الحقيقة–الوجود"، مصدر سابق، ص176.

وإذا أمكن لهيدغر أنْ يثبت بأنّ تاريخ الفلسفة الحديثة هو تاريخ الذاتية الديكارتية التي ستتحقق كذاتية متعالية عند "كانط وهوسرل" وكروح مطلق عند هيجل وكإرادة قوة عند نيتشه، فذاك يعني أنّ التفكيك الأونطولوجي مهمة قد أنجزت(172) وبداية هذا التفكيك ستتحدد بالذات الديكارتية.

II.2.أ. اَلْـدَزَاينْ وَ اَلْذَاتْ "دِيكَارتْ"

لقد اعتبر ديكارت الذاتية المتعالية كوجيتو/أنا أفكر، أنا موجود، بداهة أولى تم اكتشافها لتأسيس الفكر تأسيسا أونطولوجيا ميتافيزيقيا بشكل يقيني، حيث راح في كتابه "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى" يضع مخططا لأونطولوجيا الذاتي انطلاقا من الذاتية التي تحددت كوعي(173)، لقد أصبح الإنسان هو الذاتي لهذا السبب فهو يستطيع أنْ يحدد وينجز ماهية الذاتية (174) .

---

172) إنّ الأزمنة الحديثة حسب هيدغر تشكيلة تاريخية أساسية تتسم بتحديد كينونة الكائن كذاتية وتشمل الفترة الممتدة من ديكارت إلى نيتشه والتي من سماتها الجوهرية نذكر/- أولوية العنصر الرياضي الذي يجعل المعرفة القائمة عليه هي التي تؤسس وتقيم كل معرفة وكل مايمكن معرفته من قضايا أولية لا تستلزم أي أساس آخر/- تحديد الحقيقة كيقين/- إقامة الأنا أفكر كحقيقة أولية يجعل الحقيقة هي قبل كل شيء اليقين الذاتي التلقائي للذاتية الإنسانية المشرعة والمشكلة لموضوعية الموضوع/- تنصيب اليقين الذاتي للفكر كمحكمة تقرر ماهو موجود وماهوحقيقي/- فهم المعرفة والفعل كتسليم للإنسان إلى ذاته وهو يمارس الكوجيتو(الأنا أفكر) في الإرادة، بحيثيتصور الإنسان ذاته كذات حرة ومبدعة، يمكن أن يتصور هذا العصر ذاته أيضا كعصر تصورات العالم Weltanschauung،من حيث أن العالم موضوع هنا كصورة مدركة، قابل للصياغة الموضوعية وبحيث أن مجموع الكائن يمثل أمام الذات الإنسانية ويشكل نسقا، وقد وجدت صيغتها الناجزة في ميتافيزيقا نيتشه حيث تتصور الكينونة كقيمة موضوعة من طرف إرادة القوة Volonté De puissance، تلك الـموضعة التي يستهدف هيدغر تقويضها وتفكيك بناها/- أنظر في هذا الصدد/

-محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، "الحداثة و انتقاداتها من منظور غربي"، ضمن دفاتر فلسفية ط$_1$،2006، ص75، ص76.

173) R-Descartes:" Méditations ",paris, Bibliothèque , 1951, P 10- p18.

174) M-Heidegger: "L’epoque des Conception de mond ", In chemins.

وبهذا تم اتخاذ الذات أساس كل علاقة بالوجود وبالحقيقة، ويكون ديكارت قد أحدث انقلابا في الأساس الذي ينبغي للحقيقة أن تقوم عليه وفي الأرض التي يتعين للانسان أن يقيم عليها علاقته بالموجود [175]، فمع اللحظة الديكارتية في القرن السابع عشر انحدرت البداية الفعلية لعهد الذاتية المتعالية، حيث أخذت طابعا تأسيسيا سيتحقق فيما بعد عند كانط وهوسرل، لقد تأسس مع ديكارت خطاب فلسفي حول الذات، أي تأسس الوجود معه على الفكر من خلال الذات المفكرة والمتيقنة من ذاتها عبر تمثلها لذاتها *Representation*.

هذا التأسيس وجه الفكر الغربي نحو مركزية الذات وتم اعتبارها المنطلق الأول لتأسيس الحقيقة، وبهذاً فأنّ الميتافيزيقا الديكارتية ميتافيزيقا للذاتية بحيث يكون الموجود بمقتضاها وجودا يعطى للذات وتصبح الذات هي أساس الوجود.

يقول هيدغر"...هكذاً صار بالإمكان أنْ يكون هذا الشيء الملزم هو الذات الإنسانية وقوانينها، أو هو الموجود المؤسس والمنسق في شكل موضوعية انطلاقاً من مثل هذه الذات أو هذا التعدد الغفل، هذا السديم الذي لم ينتظم بعد والذي يبقى في حاجة إلى السيطرة عليه بواسطة الموضعة" [176].

إنّ هذه الموضعة الحقيقية كأساس للوجود في العالم استحالت مع ديكارت وتحولت إلى مجرد تمثل، فلقد أصبح معنى التفكير بالنسبة للذات المفكرة تمثلا، إنه علاقة متمثلة بما هو متمثل إنه الفكرة من حيث هي إدراك [177]، ولقد توصل ديكارت إلى هذه الحقيقة بعدما حرره الشك من عالم الإحساسات والآراء من عالم الخدع لأنه رأى "أنّ من يريد أن

---

175) محمد مطوع، "هيدغر والميتافيزيقا، مقاربة تربة التأويل التقني للفكر"، دار افريقيا الشرق المغرب، د-ط،2002، ص127.
176) مارتن هيدغر، "التقنية–الحقيقة–الوجود "، مصدر سابق، ص172.
177) المصدر نفسه.

يشك في كل شيء لا يستطيع أن يشك في وجوده حين يشك و أنّ السبيل في الاستدلال على هذا النحو من عدم استطاعته أن يشك في ذاته ولو كان يشك في كل ماسواه ليس هو ما نقول عنه بدننا، بل ما نسميه روحنا أو فكرنا، بهذا الاعتبار أخذت كينونة هذا الفكر على أنه المبدأ الأول"[178]، والذي من خلاله يمكن بناء الحقيقة الكلية والتامة، تلك الحقيقة الواضحة وضوحا يقينيا بالنسبة لذلك المبدأ، إذ هو يعبر عن ماهية قائمة بذاتها غير محتاجة إلى غيرها كي توجد[179] .

حيث يصبح الوجود يتأسس عليها ولا تتأسس هي عليه فلحظة الشك جعلت ديكارت يرتاب في جميع معطيات التجربة، ولم تجعله يكشف فقط عن قواعد المنهج الذي يمكن أنْ يقيه من الأوهام، لكن إذا تم تحديد الذات المفكرة كـ"فهم" مطلق ومعرفة يقينية تؤسس الوجود، فإنّ ذلك يتقابل بالضد مع "الفهم" كما يحدد في الدزاين كوجود في العالم"عارف".

إنّ الكوجيتو الديكارتي إذْ يؤسس فعالية الذات كقدرة معرفية فإنه يجعلها سيدة اللعبة كلها ولها المسؤولية في تأسيس الحقيقة والوجود هذا ما يطرحه ديكارت في التأمل الرابع من "التأملات في الفلسفة الأولى" [180] ، إذ حتى الزلل والخطأ يزول بمجرد أن تقوم الذات بعملية الشك، حتى الوهم والجنون لايمكن أنْ يصيب الذات المفكرة لأنها تفكر، هذا هو بالضبط مبرر انثناءات ديكارت نحو الكوجيتو "أنا أفكر/أنا موجود"، حيث

178) رينيه ديكارت،"مبادئ الفلسفة"، ترجمة، عثمان أمين، دار الثقافة القاهرة، ط1،1993، ص38.

179) ويقول ديكارت أيضا في، "مقالة الطريقة"، "في الوقت الذي جنحت إلى الاعتقاد أن كل شيء مزيف وكاذب وجب بالضرورة أن أكون أنا صاحب ذلك الاعتقاد، شيئا ما، وعندما لاحظت وجود هذه الحقيقة أنا أفكر فإذا أنا موجود، بشكل ثابت، مؤكد لاريب فيه، قررت بجزم أن أتبناها كأول أساس لبناء الفلسفة التي أصبوا إليها. René Descartes« Discours de la Méthode »: paris,1951.-

180) R-Descartes:" Méditations ",paris, Bibliothèque , 1951.

يبنى الوجود ويتعين من خلال الذات، ولكن إذا كان الأمر هكذا فمن الذي يعطي هذه القدرة "القوة" للذات بأنْ يجعلها تفكر وتتمثل؟

إنّ الذات نفسها تماما تنعكس على ذاتها–*Refleixion*، الذات باعتبارها أساس كل قول ومعيار كل حقيقة [(181)]، فالتمثل إذْ يقوم كدليل على وجود الذات يفترض أنه "قوة" على تكرار ذاته أي قدرة على الوجود، في حين يرى هيدغر أنّ الإنسان كذات متمثلة يترك نفسه عرضة للاستهامات، أي أنه يتحرك في نطاق المخيلة وذلك بالقدر الذي يذهب فيه تمثله إلى تصور الموجود كهدف موضوعي في عالم أصبح يدرك كصورة (182).

إنّ هذا الارتداد الانعكاسي هو الذي مكن ديكارت من وضع الذات لذاتها كمبدأ أول محدد مسبقا كقدرة معرفية، إذ الانعكاس هو داخلية الذات التي لا تستطيع أنْ تعرف المواضيع إلاّ إذا كانت كذلك، بيد أنّ الدزاين عند هيدغر كقدرة مموضعة للمواضيع في وجوده في العالم لا يفترض القدرة الداخلية المسبقة للتمثل لأنّ وجوده في العالم سابق على كل تمثل ومعرفة "فهم".

إنّ التمثل عند ديكارت معناه في الأخير إثبات شيء ما أمام الذات وفي مواجهتها[(183)]، انطلاقا منها يتأمن ويتقرر بما هي عليه "الذات"[(184)]، فالتأمل هنا كما

181) M-Haidegger:"Essais et Conférences". P98.

182) مارتن هيدغر، "التقنية–الحقيقة–الوجود"، مصدر سابق، ص169.

183) إنّ علاقة الذات الديكارتية بالأشياء كما حددها ديكارت تفهم بأكثر من ذلك، سواء كانت هذه العلاقة عبارة عن رغبة أوإرادة أوانفعال أوعن اتخاذ موقف أوعن إحساسات وانطباعات، هي وقبل كل شيء علاقة تتحقق في شكل تمثل، فقد بين ديكارت هذه العلاقات بوضوح في آخر كتبه، "انفعالات النفس"، ترجمة، جورج زيناتي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع ط$_1$، 1993، والتي يمكن أن نخلص منها إلى أن علاقة التمثل هذه، علاقة كوجيتو، حسب مايمكن ترجمتها به وفي هذا الصدد بالذات يقول هيدغر"لقد صار بإمكان ديكارت من الآن فصاعدا أن ينتحل لاسم الكوجيتو المربك والمشوش جميع أنماط الإرادات والانفعالات والأفعال والأهواء، وهذا هو المعنى الجوهري والجديد الذي

رأى هيدغر لم يكن أبدا وفاقا مع الحاضر في التأسيس للمنفتح بدون اختفاء حيث يتخذ ذلك الوفاق نفسه من حيث هو نمط خاص من الحضور المنفتح على ما يحظر في اللااختفاء مكانا له، انه لم يعد في أساسه "انفتاح على... بل صار وعيا بـ... وإدراكا لـ..." فمع ديكارت كف الموجود على أن يكون هو الذي ينشر ببساطة هيمنته، بالهجوم على مجال النفوذ بل أصبح مجالا يظل بدوره في حاجة إلى تأمين [185].

إنّ هذا التأمين افتقدته الديكارتية وراحت نابذة له تقيم دعائم الذاتية، بينما يجده هيدغر في الحضور كمجال للمنفتح الأصيل للدزاين، لأنّ هذا المفهوم هو الذي ظل بالضبط يحتفظ بصدى ما عرفه الوجود الإغريقي في حصوله أي بالابوخيزيتيا والابيخيمينون[186].

ولكن في شكل حضور صار مجهولا وخارج نطاق السؤال بالنسبة للديكارتية، أي في شكل ثابت مستقر وقاهر لما يوجد هنالك في المواجهة "حاكمية الذات كحضور".

إنّ هذه الإشكالية الديكارتية التي افترضت في الذات قوة تثبت ذاتها عبر تمثلها لذاتها في التكرار تبقى دائما لا مفكرة عند هيدغر وفي نهاية التحليل يتضح أنّ الذات تفترض دائما موجودا وقوة تتعالى على الموجود لتبرر به وجودها وذاتيتها، بيد أنه في الوقت الذي تثبت فيه ذاتية الموجود تثبت اختلافها عنه ومغايرتها له، وعلى هذا التناقض يدمر مبدأ الذاتية الديكارتي وكذلك هذه القوة التي تصنع الاختلاف خارج الوجود "التعالي/ الخلق المستمر" وتبقى أونطولوجيا الذاتية بدون أساس، الكوجيتو في النهاية

أصبح يفهم به التفكير في العبارة " أنا أفكر إذن أنا موجود"، فالذاتية التي هي اليقين الأساسي تساوق مضمونا بين الإنسان المتمثل والموجود المتمثل داخل التمثل سواء أكان هذا الموجود إنسانا أوشيئا آخر وهذا معناه أنها تزامن مع الموضوعي".

184) مارتن هيدغر، "التقنية–الحقيقة–الوجود"، مصدر سابق، ص170.

185) المصدر نفسه، ص173.

186) المصدر نفسه، ص169.

تفكير في العالم وبالضبط هو الوجود أمام هذا العالم، إنه الوجود بالقرب من الأشياء، إنه ال*Dasein*.

إنّ الدزاين أصبح مع هيدغر طريقًا نحو خاتمة الكوجيتو"الذات"، حيث لنْ يبقى سوى الاختلاف الأونطولوجي المحض والبسيط بين الدزاين والموجود كانفتاح وانغلاق "حجب وكشف"، بيد أنّ تفكيك الذات الديكارتية ليس خاتمة لنهاية الأونطولوجيا الحديثة لأنّ هذه الذات قد وجدت امتدادها الظافر في فلسفة كانط ومن بعده هيجل، بل وحتى ادموند هوسرل[187] .

187) وهكذا تتشيد الحداثة على مبدأ الذاتية الديكارتي، فكل موضوعي واقعي يحتاج الى مبدأ الذات "الأنا أفكر الديكارتي، الذاتية المتعالية "كانط هوسرل" الروح الذاتي "هيجل"...، الذي استوجب من ديكارت تقديم المنطلقات العلمية والمنطقية التي تسمح للأنا أفكر من تمثل الأشياء حدسيا اذا في بداهة الأنا أفكر تتوطن الذات الحائزة على يقين مطلق، هذا اليقين الذي سعت جل فلسفات الحداثة الغربية "كانط، هيجل، هوسرل،..الى محاولة توطينه ابتداء من الاستأناف الديكارتي له، للمزيد من الاطلاع أنظر الى/ -علي الحبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي قراءة أنطولوجية للتراث الغربي"، مرجع سابق، ص197، ص254.

II.2.ب. الْــدَزَايــنْ وَ الذَاتْ "كَانط"

إنه إذا كان هناك اختلاف جوهري بين ديكارت وكانط، فإنه يظهر من تصور كانط للكوجيتو، والذي قال في مضمونه "إنّ الأنا أفكر يجب أنْ يكون مواكبا لجميع تصوراتي إذْ من دون ذلك سيكون شيء متصورا فيا لا يمكنه أنْ يفكر البتة وهذا يعني إمّا أنْ يكون التصور ممتنعا وإمّا أنْ يكون لا شيء بالنسبة إلي على الأقل" (188).

هذاّ الكوجيتو يبين لنا أنّ ما يأخذه كانط على ديكارت، هو أنّ الذات أصبحت ما يقابل الموضوع، ولنْ تعود هي موضوع المعرفة، لأنّها صورة فارغة فهي مجرد ضرورة منطقية تصاحب تمثلاتنا(189).

غير أنّ التصور الذي يمكن أنْ يكون معطى قبل أي تفكير يسمى حدسا، فكل متنوع الحدس هو على صلة ضرورية بالأنا أفكر في الذات عينها كوحدة أصلية، أيْ كإبصار محض لا ينتمي إلى الحساسية، لأنه إبصار أصلي متميز عن كل ماهو أمبريقي (190).

إنّ وحدة الإبصار الأصلية هذه هي ما مكن كانط من وضع الأنا أفكر كقدرة متعالية لإمكان المعرفة القبلية، تلك هي المعرفة البشرية التي قدمها كانط في "نقد العقل الخالص" تنشأ عن طريق مصدرين أساسيين هما الحساسية والفهم (191)، لأنه رأى أنّ المتنوع المحدوس يتألف في الوحدة التأليفية المعطات قبليا "مبدأ هوية الإبصار" الذي سبق قبليا كل تفكير متعين(192)، بما أنّ المكان لا يعرف إلا من خلال ربط متعين للمتنوع المعطى "وحدة الوعي" كشرط قبلي يحقق موضوعية المكان، وحسب هذاّ فانّ

188) إيمانويل كانط، "نقد العقل المحض"، مرجع سابق، ص 100.
189) المرجع نفسه، ص 102.
190) المرجع نفسه، ص 103.
191) M-Heidegger :" Kant et le problème de la Métaphysique ", P 97.
192) إيمانويل كانط، المرجع نفسه، ص 100.

الربط لا يحصل في الموضوعات كما أنه لا يمكن أنْ يستمد بواسطة الإدراك الملقى أمام الفهامة[193]، بلْ انه بالضبط من عمل الفهامة ذاتها إنه القدرة القبلية للذات التي هي ليست هي نفسها شيئا أكثر من القدرة على الربط القبلي، لهذا يسميها كانط بـ"المبدأ الأعلى في المعرفة البشرية بأسرها"[194].

هكذا يتبين أنّ كانط ومنذ بدأ "نقد العقل الخالص" يربط مشكلته الرئيسية كيف يمكن للأحكام التأليفية القبلية أن تكون؟ بمشكلة الذات وأساسها القبلي[195] أي كيف يمكن للميتافيزيقا كعلم قبلي أن تكون؟ السؤال الذي أصبح مع هيدغر "سؤالاً خاصا بامكانية قيام الأونطولوجيا بعامة"[196]، أي هل من أساس قبلي يبرر معرفة الذات وبالتالي يبرر مشروعية الميتافيزيقا؟ ولهذا فإنّ مشروع كانط برمته هو تأسيس الميتافيزيقا الحديثة، لأنه رهن مصيرها على القدرة القبلية للذات في التأليف والربط "وحدة الكوجيتو"[197]، وبالتالي فان القدرة القبلية للذات هي مبرر وجود المعرفة، لأنها تتمكن بفضلها من موضعة المواضيع وتمثلها، لكن كيف يمكن للذات انطلاقا من الإبصار القبلي أن تربط علاقة مع مواضيعها؟

إنّ كانط يجعل هذه العلاقة في ملكة الخيال المتعالي كنشاط عضوي، بما أنّ الخيال المتعالي هو أساس المعرفة الأونطولوجية والميتافيزيقا بعامة [198]، حيث أنّ وظيفة هذه الملكة هي إنتاج شيمات تتوسط عملية المعرفة بين الفهم والحساسية [199] إذْ ولئن كانت

193) المرجع نفسه، ص101.
194) المرجع نفسه، ص 103.
195) المرجع نفسه، ص52.
196) Ibid:P 257.
197) المرجع نفسه، ص 119.
198) M-Heidegger: "Kant et le problème de la Métaphysique ", P 213.
199) Ibid: P220

المعرفة تقوم على تلاق بين الذات والموضوع، فانه لابد أنْ يتوفر للذات شرط المقابلة والملاقاة والاستجابة ولذلك كان لا بد من تشكيل أفق بدئي قبلي جعله كانط في ملكة الخيال التي تعمل عمل التصوير، أي أنها تمنح صورة للكائن في الذهن ويخططها ويرقمها ويرسمها لإمكان ملاقاة الشيء، فهو الأساس "إمكان التعالي" للقاء الموضوع ويتحدد هذا الأفق المرسوم بوسمه خطاطات ورسوم والخيال هو بالضبط ما من شأنه أن يمنح ذلك [200]، وفي هذا يشرع كانط في الربط بين دور الخيال والزمن، وهيدغر يدعوا الى تجاوز كلمات كانط مضيفا أنه لا يقوم للخيال قائمة الاّ أنه تعلق بالزمن، بل انه تعدى القول الكانطي، بأنّ الخيال هو الزمن نفسه، بمعنى ذاك الزمن الأصيل الذي سماه هيدغر الزمانية[201].

وترتكز قراءة هيدغر لكانط في ضوء اشكالية التعالق بين الكينونة والزمن، فلئن كان كانط قد تسأل عن كينونة الكائن، فانّه ربط من حيث لا يعلم ولا يحتسب، بين هذه الكينونة والزمن، اذْ هو شرط المعرفة بملكة الخيال، وأقام الخيال على أساس من الزمن بيد أنّ كانط لم يدرك دور الخيال والزمن عنده حق دركه ولا هو قدره حق قدره ببيان الوحدة الأصلية للادرك المتعالي بما هي أعلى ما بلغه منطقه وارفعه [202].

وبهذا الشكل جعل كانط من الذات المتعالية حجر الزاوية في عملية المعرفة التي تعطي للعالم مضمونا يمكن إدراكه قبليا، لأنها هي القدرة على رد المضمون القبلي إلى

---

200) محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص411.
201) المرجع نفسه، ص404، ص405.
202) المرجع نفسه، ص405.

مجرد علاقات محضة[203]، وبالتالي فإنّ تحقيق المعرفة في شموليتها يشترط توفر المعيار القبلي الذي هو الشرط المتحدد كمستقل عن التجربة[204].

انه الشرط الخاص بالمعرفة المتعالية والتركيب المتعالي، ذاك الذي يشكل الشروط القبلية للتجربة، بيد أنّ المتعالي الكانطي لا يهتم بالموجود، بلْ يعتبره استانافا لقفزة نحو الأساس، فهو لا ينتج الموجود ولا هو موضوعا للتجربة اذْ التجربة تحتاج الى مجموعة من المبادئ القبلية، التي يتخذ منها هيدغر درباً للتدليل الأونطولوجي عن موضوعية الموضوع [205]، اذْ أنّ الهدف من النقد في المؤلف الكانطي" نقد العقل الخالص" هو بالضبط الوصول الى المبادئ الأولى التي يمكن أن تبين النسق *le system* الداخلي للعقل الخالص[206]، وفي هذاّ يكون المسعى الكانطي هو بالضبط تحديد المعرفة الانسانية بحدود العالم الخارجي الموضوعي، وهنا نجد أنّ كانط قد وضع الكينونة في وضع محرج، حيث قام بتبرير كل الملكات والقدرات القبلية للمعرفة والوجود "الميتافيزيقا".

اذْ يرى هيدغر بأنّ الكينونة عند كانط هي الكينونة المعاشة في وضع مطلق أو إدراك، بفعل تلك الحاكمية التي تسيطر بها البنية المقولاتية القبلية المتعالية "[207] فلم يقدم كانط الاجابة عن السؤال الميتافيزيقي لقيام أونطولوجيا أساسية ولئن كان يعتقد أنّ

203) كانط،"نقد العقل الخالص"، مرجع سابق، ص100.

204) المرجع نفسه، ص101.

205) على حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي، قراءة أنطولوجية للتراث الغربي" مرجع سابق، ص293.

206) M-Heidegger: "Qu’appelle-t-on penser ",G. Granel, Gallimard, Paris, 1971.

207) M-Heidegger: " Kant et le problème de la Métaphysique ", P184.

استعادته للميتافيزيقا وبحثه عن دليل أونطولوجي يعفيه من السقوط، فهو حسب هيدغر لم يتحرر من التمثلات الأفلاطونية ومن الأنا الديكارتي [208].

هذا لأنّ كانط كغيره من الفلاسفة المحدثين لم يستطع أنْ يتحرر من مبدأ الذاتية الديكارتي ولا أنْ يتنصل من حاكميته المعرفية الابيستيمية[209]، ويظهر لنا هنا ضمنيا أنّ كانط يفهم الكينونة بنفس طريقة الفلسفة القديمة ابتداء من الحاضر كتمثل، حيث الأساس يتجلى في الذات المتعالية سؤال المعرفة "الميتافيزيقا"، ولئن كان سؤال المعرفة يتناول دائما خصائص وجود الموجود [210].

ولعل الأهم في فكر كانط عند هيدغر هو انشغاله بالبحث في ما يسميه النزوع الطبيعي في الانسان نحو الميتافيزيقا الذي يدفع حتما الى التركيز على البناء الأونطولوجي للموجود الانساني باعتباره أساس وجود الموجود وحقيقته [211]، لأنّ كانط قد "أعاد على نحو بسيط تناول المفهوم التقليدي للفكر كتمثل وذلك عندما حدد الفعل الأساسيله "للفكر" وهو الحكم على أنه التمثل المتمثل للتمثل الموضوع"[212].

وهنا يظهر بأنّ جوهر العمل الكانطي هو بالضبط اعادة تأسيس امكان المعرفة الأونطولوجية، كما يقتضيه التأويل الهيدغري، ولما كانت المعرفة الأونطولوجية تنصب أساسا على معرفة الكائن، فانّ اعادة التأسيس هذه دارت على مفهوم كينونة الكائن وبهذا عمل كانط على تجلية الدازين الانسي، بما هو صار عنده الذات وبما هو كان

---

208) على حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي، قراءة أنطولوجية للتراث الغربي" مرجع سابق، ص299.

209) M-Heidegger:" Nietzshe ", I, P 245

210) M-Heidegger: "Etre et Temps ", P58.

211) محمد مطوع، "هيدغر والميتافيزيقا، مقاربة تربة التأويل التقني للفكر"، مرجع سابق، ص143..

212) مارتن هيدغر، "التقنية-الحقيقة-الوجود"، ص203.

الكائن، بما صار الموضوع، وبما كان الحضور "الكينونة"، وبما الكينونة صارت هي "الوضع" أو الموضوعية، بمعني الأمر الذي يتم وضعه(213)، من طرف الذات التي تضع وتتصور الظاهرة من الداخل و"الظاهرة تعني بالضبط ما هو مرادف لتصور الظاهرة، بيد أنّ هذاّ التصور ليس هو التصور الفينومينولوجي للظاهرة، وهذا هو الأفق الاشكالي للكانطية" (214)

ومعنى ذاك أنّ موضوعية الموضوع لا يصير مقرا أو معترفا بهام اذا لم تقر بها الذات وتعترف، أي أنّ المطلوب هو أنْ تتجاوز الذات الموضوع فتصيره موضوعا بداءً من ذاتها وهذا يظهر في كون الموضوع الماثل أمام الذات تصير مبادئه وعلله وأسبابه مستمدة من مجال المبادئ التي تؤسس لوجوده وحضوره، أي من ذاتية العقل البشري بما هو الفاتح لإمكان معرفة الكائن وملاقاته(215)، لأنّ التأسيس الميتافيزيقي في المشروع الكانطي يتماثل مع مهمة القضاة ووظيفة التشريع، مما زاد في غموض مهمة النقد، فلا تتماشى مقاضات العقل الانساني بهذه الطريقة القانونية مع طبيعة الوجود الانساني وتناهيه، ولذا فمن الصعب تأسيس أونطولوجيا أساسية للموجود الانساني من منطلق قانوني، وهذا هو عينه التناقض الكانطي فهو يريد أنْ يجعل من العقل المحكمة والمتهم في الوقت ذاته، كقاض وطرف حكم ومحكوم(216).

بيد أنّ الدازين من حيث الأساس عند هيدغر لا يمكن أن يستخلص من الكائن ذاته "تمثل الذات المتعالية" بحكم تلك البينونة التي أقرها هيدغر بين الكائن والكينونة، وهكذا كانت مهمة مؤلف "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" تقويضا لمعمارية نقد العقل الخالص بما

213) محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص406، ص407.

214) M-Heidegger:" Etre et Temps ", P58.

215) محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص409.

216) على حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي، قراءة أنطولوجية للتراث الغربي" مرجع سابق، ص300.

هو تأسيس للميتافيزيقا[217] ولئنْ كان هيدغر لا يوقف النقد ولا التقويض عند أفق بعينه، وفق ما حدده مؤلفه "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" بل يمضي فيه بعيداً إيغالا في التأويل[218]، ربَّ ايغال في التأويل هو الأفق المتبقي لتقويض صرح الميتافيزيقا الكانطية.

---

217) M-Heidegger: " Kant et le problème de la Métaphysique ", P57.

218) إنّ وجه الطرافة هنا هو أن هيدغر يعترف بأن قرأته لكانط تحتاج الى معاودة، اذ يرى في كتابه "ماهو الشيء" أن مؤلفه "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" لم يستوفي مقاصد نقد العقل الخالص، اذ يحتاج النقد برأيه الى تأكيد تناهي الوجود الإنساني زمنا وإبداعا، وهذه من بين مااشتمل عليه مؤلفه الجديد "ماهو الشيء" يمكن الاطلاع في هذا الصدد على، علي حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي، قراءة أنطولوجية للتراث الغربي"مرجع سابق، ص290 وما بعدها.

-M.Heidegger-"Qu est-ce qu une chose".Trad.jean reboul et-jacques taminiaux.gallimard".1971.p134.

II.2.ج. اَلْــدَزاينْ وَ ذَاتيةُ اَلْمُطْلَقْ "هيجل"

لقد اتضح في ما سبق، أنّ الفلسفة الحديثة ابتداء من ديكارت، بدأت تطرح إشكالية الذات، باعتبارها الوسيلة الوحيدة لتحقيق مشروعها، المتمثل في جعل الذات "الإنسان" سيد الطبيعة ومالكها، بل إنها حاولت إبراز الذاتية كمشروع وحيد للخلاص، بعبارة أخرى لقد بينت فلسفات الكوجيتو كما رأينا مع"ديكارت، كانط" أنّ الميتافيزيقا لا تقدم مبادئ الفكر باعتبارها موضوعا للفكر فحسب، وإنما باعتبارها وضعا وفعلا للفكر[219].

هذا الإرصان النظري لميتافيزياء الذاتية هو ما جعل هيجل يعترف لديكارت أنه أعظم فيلسوف على الإطلاق[220]، لكي يؤسس لكتمال نسق الذاتية المتعالية بأرخنتها، أي منحها البعد التاريخي، كخاتمة ظافرة لتاريخ الكوجيتو؟ [221].

وفي هذاّ يعتقد هيجل أنّ نسق الحداثة قدْ اكتمل معه ابستيميا وأنطولوجيا –في ماهية الروح المطلق–[222]، بينما يقول هيدغر عن النسق كماهية للمعرفة وللوجود "إلى ماهية الصورة المدركة ينتمي الثبات والنسق،...كوحدة للبنية في المتمثل بما هو كذلك..، هنا يفرض النسق هيمنته، وذلك ليس فقط داخل الفكر...عند كل من لبنيتر وكانط، فخته شلنج... إنه لا يكمن مثلما هو عند ديكارت كانتشار الذات من حيث هي "أنا" وجوهر متناه بل انطلاقا من الموناد عند لبنيتر وعند كانط انطلاقا من الطبيعة المتعالية، وعند

---

219)عبد السلام، بن عبد العالي، "أسس الفكر الفلسفي المعاصر،"دار توبقال الدار البيضاء،ط$_2$، 2000.

220) جورج فيلهالم فريدريك هيجل،"موسوعة الفلسفة"،ترجمة،عبد الفتاح إمام،دار الطليعة، بيروت 1993.

221) إن الذاتية المتعالية هي افتراض داخلي للذاتية المطلقة، في ميتافيزيقا هيجل، والتي تحددت فيها الفكرة المطلقة، أي مايشرق من تلقاء ذاته للتصور المطلق، تلك التي تحدد ماهية الحقيقة الواقعية-Wirklichkeit-، أنظر في هذا/ جمال محمد أحمد سليمان،" الوجود والموجود" مرجع سابق ص65.

222) هيجل، "ظاهريات الروح"، ترجمة امام عبد الفتاح امام، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع 2003،ص165.

فخته انطلاقاً من الأنا اللامتناهي، وعند هيجل انطلاقاً من الروح كمعرفة مطلقة وعند شلنج انطلاقا من الحرية كضرورة لكل موجود" [223].

لكن داخل عصر الميتافيزيقا المثالية الألمانية يتم للمرة الأولى النظر في ماهية التفكير كنسق مطلق، من طرف هيجل[224] غير أنّ هيجل في نظر هيدغر لم يفعل سوى استرجاع قدر الوجود من الميتافيزيقا كنسيان للوجود من حيث هو اختلاف أونطولوجي بين الوجود والموجود، فهيجل نظر الى تاريخانية الوجود، بما هي تاريخية الروح [225] وبالرغم من أنّ تاريخ الوجود كما يرى هيدغر يبدأ بالضبط بالنسيان، فانّ الاختلاف كذلك يظل محتجبا في طي هذاّ النسيان، فهو يستر ماهيته ويحجبها ولا يظهر إلاّ طرف من أطرافها (الحاضر *Ousia*)[226]، وما هو حاضر هو الوجود ومالوجود إلاّ وجود المطلق لاغير، من هنا يظهر الاختلاف بين هيجل وهيدغر، فموضوع الفكر عند هيجل هو الوجود منظورا إليه من حيث يفكر في الموجود في سياق الفكر المطلق[227]

أمّا بالنسبة إلى هيدغر فانّ موضوع الفكر هو ذات الشيئ، أيْ الوجود من حيث يختلف عن الموجود، ويتضح أنّ موضوع الفكر بالنسبة لهيجل هو الفكر الكلي كتصور مطلق أمّا بالنسبة إلى هيدغر فانّه الاختلاف بما هو اختلاف[228].

---

223) مارتن هيدغر، "التقنية –الحقية –الوجود"، مصدر سابق، ص 162.

224) Beda allemann": Holderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poèsie et pensèe". Traduit de l’allemand par fraçois fèdier. Epimèthèe. 1959. P213.

225). Ibid: P111.

226) عبد السلام بن عبد العالي، "هيدغر ضد هيجل"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1985، ص 64.

227) هيجل، المرجع نفسه، ص 153.

228) عبد السلام بن عبد العالي، " هيدغر ضد هيجل" ، مرجع سابق، ص 65.

إنّ هذا الفكر الكلي الذي يتكلم عنه هيجل، يجده في ما فكر فيه المفكرون، من حيث أنّه لحظات الفكر المطلق، أمّا الاختلاف بما هو اختلاف فإنه يظل طي النسيان [229]، لهذاّ السبب فإنّ هيدغر لا ينظر إلى تاريخ الفكر بما فكر فيه المفكرون، بل بمّا لم يفكر فيه، بمعنى "قدر الوجود ذاته في احتجاب اختلافه الأونطولوجي"، وهنا يتضح أنّ هيدغر يفهم تاريخ الفكر من حيث أساسه الأونطولوجي، إنه اللامفكر فيه بالنسبة للفكر الغربي برمته، فالدزاين هو وحده من يحدث الانعطاف، بأنْ يصبح قدر الوجود وتاريخه، إذْ ليس اللامفكر فيه عند هيدغر شيء خارج عما فكر فيه بعيدا عنه، فقدر الفكر أنْ يفكر في ما لا يفكر فيه، وأن لايتجاوز ذاته نحو نهاية فكان هيجل البداية والنهاية معا[230]

ويقتضي هذا حسب التأويل الهيدغري أنّ هيجل جعل من الكينونة أمراً مطلقا ومن ثم أمراً غير متناه بجعله الانسان محلاً لحلول الشأن المطلق، بيد أنً هيدغر جعل حاجة الكينونة الى الانسان وتوقفها عليه، فلا أساس للكينونة الاّ في علاقة بالدزاين، ولما كان الدزاين كائنا متناهيا، فانً الأمر يفيد تناهي الكينونة أيضاً [231]، هذاّ التناهي الذي لم يكن المطلق الهيجلى على دراية به ولا هو فكره بل هو اللامفكر فيه داخله بسبب من ميتافيزيقا المطلق، ذلك أنّ الميتافيزيقا مع هيجل لم تعمل فقط على إهمال مسألة الوجود بل من حيث هي تاريخ لحقيقة الوجود قد قامت انطلاقا من قدر الوجود ذاته، هذا القدر جعل من الميتافيزيقا سراً للوجود، ولكن سراً لم يفكر فيه لأنه ظل سرا مبهما [232]، لأنه إذا كان التاريخ عند هيجل حركة وصيرورة جدلية يعود فيها المطلق إلى ذاته ويبلغ تمام

229) المرجع نفسه، ص65.
230) على حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي، قراءة أنطولوجية للتراث الغربي" مرجع سابق، ص306.
231) محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص436.
232) عبد السلام بن عبد العال، "هيدغر صد هيجل"، المرجع نفسه، ص66.

وعيه، في أنْ يكون حاضرا لذاته بعد تخارجه وتشكيله الموضوع، فانّ ذلك لا يتم إلاّ في حضور الوعي لذاته في المطلق كآخر ذاته مع نفسه [233]

وأمام هذا التعسف المفاهيمي لم يجد هيدغر بداً من إنهاء أسطورة "الحضور"/ "ميتافيزيقا الحضور" مع هيجل، لأنّ الحاضر لا يحضر وهو في تباعد دائم عن نفسه إنه تائه ضال، من هنا ليس تأسيس الدزاين في أونطولوجيا هيدغر لحظات وعي المطلق عند هيجل، لأنّ هيجل في هذا لا يحيد عن التقليد الفلسفي حيث يجد موضوع الفكر في تمثيل الموجود بما هو كذلك في كليته، والتي تقوده من الخواء إلى الامتلاء، تلك هي العودة إلى الذات الديكارتية.

إنّ امكانية تأسيس الدزاين الهيدغري تقف هنا ضد فرضية رجوع المطلق إلى ذاته بعد تحقيق الاغتنام وكامل الإوتعاء، فالدزاين عند هيدغر هو رجوع الوجود ذاته بدون تخارج، لأنه الشيء ذاته الذي يتحرك وينسى ويتذكر ويعود ولكن بالرغم من ذلك ليس ذاتا تاريخية فليست علاقة الفكر بالوجود عند هيدغر علاقة ذات- موضوع[234]، مثلما يمكن الكلام عند هيجل عن تمثل الذات لموضوعاتها، بيد أنه رفع هذا التمثل تمثلا ذاتيا مطلقا ودفع بالذات الى ادراك ذاتها، بعد أنْ أصبح الوعي بالذات أمراً متحققا مطلقا [235]

وهذه المعرفة المطلقة ليست انعكاس الوعي على ذاته كما في الكوجيتو الديكارتي وإنما انعكاس المباشر مع نفسه، بيد أنّ هذا الانعكاس المباشر هو في الوقت نفسه من جعل من الوجود موجودا أسمى هو أصل مطلق لكل موجود وجعل من الفكر تمثلا

---

233) هيجل، المرجع نفسه، ص 136.
234) المرجع نفسه، ص 75.
235) على حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي، قراءة أنطولوجية للتراث الغربي" مرجع سابق، ص324.

يؤسس الموجود بما هو كذلك ويقيمه على أساس الوجود المطلق[236]، من هذا المنطلق يحكم هيدغر على هيجل أنه لم يحد عن فلسفة الذاتية "ذلك أنّ التمثل يجعل الموضوع ماثلا وحاضرا عندما يستحضره أمام الذات وفي هذا التمثل نفسه تمثل الذات لذاتها[237]

اذْ وقف هيجل غير بعيد عن ديكارت وعن ميتافيزيقا الذات، أدرك أهمية الوعي في ادراك الذات لذاتها، فكان تربة الحداثة وأساسها [238]

إنّ هيجل إذن ظل وفيا لديكارت، لأنه أثبت ذاتا هي المطلق نفسه، هذا بالرغم من أنّ هيجل ما فتئ يؤكد أنه غادر أرض الكوجيتو، لكن المطلق عند هيجل هو الفكر أي ما هو ماثل بالقرب من ذاته في يقين معرفته بذاته[239] فليس المطلق الهيجلي سوى الذات الديكارتية وقد منحت بالإطلاق، بهذا فانّ فرضية المطلق أعادت إستئناف عصر الميتافيزيقا من جديد، التي ترد الموجود إلى موضوع يوضع أمام الذات، وبالتالي فانّ كينونة الكائن صارت ذاتية والناظر الى هذه الفكرة يجدها سليلة الكوجيتو الديكارتي والكانطي، ولئنْ كانت تجلية النظر فيها تبين أنها اغتنت بالوعي الذاتي وصارت الى علم ذاتها العلم المطلق فكانت المطلق نفسه في اعتقاد هيجل[240]

إنه كما يسميه هيدغر الاسم الآخر لهذا الموجود الذي لم يزل حاضرا ويصاحب عند حضوره كل وعي، إنه في جميع أشكاله حضور بالنسبة للذات، إدراك الحضور لذاته لأنّ ما يصدق على الوعي يصدق على الذاتية برمتها، ولأنّ هيجل أعلى من شأن الحضور *Ousia*– فأعلى من شأن الذاتية، لأنها هي التي تحضر، كما أنه عندما تصور

---

236) المرجع نفسه، ص75.

237) M-Heidegger: " Hegel et son Concept de l’expérience ", "In chemains", P164.

238) Ibid.

239) Ibid.

240) محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص432.

المفهوم كفعالية للفكر المطلق الخالص ظل في النهاية داخل فلسفة الوعي[241]، لذلك فإنّ هيدغر ينطلق من سؤال الفكر ذاته، يتساءل عما نعنيه عندما نتحدث عن قوانين الفكر ومبادئه؟

إن الفكر يخضع في فعاليته لقوانينه التي تضبطه، فالفكر موضوع هذه القوانين والقوانين هي قوانينه هذا يعني أنّ قوانين الفكر هي صورة أساسية للفكر ومبادئ الفكر من هوية وعدم تناقض هي قضايا يصوغ بفضلها الفكر صورته فهذه المبادئ إذن موضوع للفكر وبالتالي هو الذي يضعها، فالفكر هو الذات التي تضع[242]، ويتضح هذا عندما يطلق هيجل على مبحث الأونطولوجيا منطقا، فذاك يعني أنه يعين الوجود موضوعا للفكر، ولأنّ الوجود وحده يمكن أن يأخذ كأساس فهذا من شأن الفكر أن يحققه بفضل الجدل، والوجود في الجدل الهيجلي هو إذن موضوع للفكر، أي ما يصنعه الفكر كأساس، وإذا كان الوجود أساسا، فانّ الفكر تأسيساً، هذا بالضبط لأنّ الفكر ينظر إلى الوجود كشيء وعلة أولى، وبالتالي يثبت وراءه أساسا مطلق لإقامة كل موجود على أساسه ووضعه كعلة أولى للموجودات، كموجود يؤسس الموجودات "المطلق" [243]

وهنا لا بد النظر الى تناهي النسق الهيجلي نفسه، اذ الانتقال من البدء الكانطي الى البدء الهيجلي يكشف عند هيدغر انتقالا من تناهي الوعي الى تناهي الروح، لكنْ هل يعني هذا أنّ هيدغر قد تجاوز هيجل التجاوز المطلق ؟ انّ هيجل يبقى في عرف هيدغر انتماء الى تاريخ حقيقة الكينونة ومن ثم طالب هيدغر الاستبراء له اذ لا مسوغ للحديث عن أفول فلسفة هيجل، ومدعوا ذلك هم الذين أفلوا عن فلسفة هيجل بهزات

241) عبد السلام بن عبد العالي،"هيدغر ضد هيجل"، مرجع سابق، ص 78، ومابعدها.
242) مارتن هيدغر، " التقنية – الحقيقة – الوجود " مصدر سابق، ص 162.
243) عبد السلام بن عبد العالي،"هيدغر ضد هيجل" ، مرجع سابق، ص 100، ص101.

ورعشات لم يكتب لها برأي هيدغر الانتفاض المطلق[244]، لأنها ربّما فكرت هيجل بعيدا عن ديكارت ومسألة الذاتية واعتقدت فيه الاستأناف المعرفي الابستيمى الأصيل، في حين يعمل هيدغر على تخليص هيجل من تأويل الهيجليين أنفسهم، ليسحبه الى بساط الأونطولوجيا عنوة واكراها وغصبا، ولئن كان تصور هيجل ينم عن إغفال للفارق الأونطولوجي بين الوجود والموجود، اذْ إغفال هذا الفارق هو الذي جعله لا يتساءل مثل كل ميتافيزيقا عن الموجود بما هو موجود، وتصور الوجود أنه ما فيه تكون البداية هي النتيجة والنتيجة هي البداية لأنّ موضوع الفلسفة أولا وآخرا هو الحق ولا شيء سواه[245] فأونطولوجيا الذاتي "المطلق" عند هيجل تبقي على مستوى الاختلاف المعرفي ولم تدرك تمام الاختلاف الأونطولوجي بين "الوجود والموجود"، ولئنْ ملكت نفحة من نفحاته واستشعرتها، لكن الذات في الجدل الهيجلي[246]، لا تضيع إلا لتسترجع ذاتها وهي لا تفقدها إلا لتملكها من جديد[247]

ولئنْ اعتقد هيجل في أكثر من موقف، أنه يفكر من خارج المتن الديكارتي وأنه بطرحه للجانب الموضوعي للوعي قد تحرر من ظلال الكوجيتو ومن ميتافيزيقا الحداثة غير أنه حسب هيدغر يكون هيجل قد استكمل مقاصد الميتافيزيقا طالما أنه يفكر في

---

244) محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص239.

245) جمال محمد أحمد سليمان،"الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص71.

246) ان المنهج الجدلي عند هيجل مؤداه تلك الحركة التي تتم من الفكرة إلى نقيضها إلى المؤلف الذي يجمع بين الفكرة و نقيضها، فعبر المنهج الجدلي تصبح كل ذات موضوعا وكل موضوع ذاتا، فالمنهج الجدلي هو طريقة يأتي فيها موضوع الفلسفة من نفسه لنفسه لكي يظهر ولكي يصبح حاضرا Gegenwart عندما يعلن أن الموجود ظاهر، ذلك المفهوم المطلق على المعرفة المطلقة والفكر الميتافيزيقي الأونطولوجي الذي يغيب فيه إرسال الوجود الذي يبلغ أقصى درجاته وراء هذا الظهور وعندما تسقط آخر حجب الوجود في المعرفة المطلقة للذات أوللروح المطلقة في الميتافيزيقا المثالية تكتمل الميتافيزيقا وتصل الفلسفة لنهايتها، أنظر في هذا الصدد/ -جمال محمد أحمد سليمان،" الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص65.

247) عبد السلام بن عبد العالي"، هيدغر ضد هيجل"، مرجع سابق، ص88.

وعي الوعي[248]، من هنا فليستْ مجاوزة الديكارتية تعني زحزحة الكوجيتو وتعديله، لأنّ ديكارت لن يتجاوز إلا بمجاوزة ما أقامه، أي مجاوزة الميتافيزيقا الحديثة .

248) على حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي، قراءة أنطولوجية للتراث الغربي" مرجع سابق، ص326.

لقد بين نسق الذاتية المتعالية مع هيدغر، أنه عنوان العجز الأساسي للفكر عن مساءلة مفاهيمه الخاصة، هذا العجز هو ما تفطن إليه نيتشه حينما أراد أنْ يقيم قطيعة مع الموروث الميتافيزيقي الذي حكم تاريخ الفلسفة الغربية أفلاطون "الروح"، كانط "الذاتية المتعالية"، هيجل "المطلق"، حيث ظهرت الأعراض الفاسدة للأصل(249)

مذ ذاك راح نيتشه يضع صورة جديدة للفكر بتحريره من الأحمال التي تسحقه ليستقر به حيث "البراءة، الصيرورة، الإرادة الحيوية ..." اذْ ما أقامته الحداثة الديكارتية ما هو الا تحولات العدمية لتشويه الحياة ونفيها وجعلها إرتكاسية عبر إخضاعها للأحمال الأكثر ثقلا، حيث تبرز المظاهر الأشد بأسا في ارادة الحط من قيمة الحياة، لصالح "المعرفة الدين، القيم العليا" لتندس في روح القطيع على أرضية مبلطة بالنوايا الملتبسة لإرادة منتهكة لاتملك ذاتها، لذلك فإنّ نيتشه يستبدل هذه الإرادة السلبية، بإرادة إيجابية يسميها "إرادة القوة".

يقول نيتشه "هذا المفهوم الظافر للقوة الذي خلق بفضله فيزيائيونا الله والكون يحتاج إلى مكمل يجب أنْ نسند إليه إرادة داخلية سوف أسميها إرادة القوة"(250) وإرادة القوة هذه هي الأساس في الإنسان، لأنّ القوة إذْ تريد فهي لا تريد إلا ذاتها والإرادة في صيغتها المضاعفة ما هي إلا "إرادة الإدارة" حينما يصبح تملكها لذاتها حرية تقف في وجه الحتمية الطبيعية التي تصبح مصادرة ومحتواة في "الما– يريد" كصيغة إمبريالية تبرز كقوة في الإرادة حينما تنطوي على ذاتها متجاوزة الإرتكاس الانعكاسي لإدارة الضعف

249) جيل دولوز، "نيتشه والفلسفة"، ترجمة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط$_1$، 1993، ص113.
250) جيل دولوز، "نيتشه والفلسفة"، مرجع سابق، ص66.

التي انتهكت الإرادة في فيضها الحيوي، عن طريق الضمير المتعب والمثل الزهدية كما اتجه التقليد المسيحي، غير أنّ التساؤل الذي يطرح نفسه هو أي مرتكز وأي أساس يمكن الإرادة من تملك القوة "قوتها الخاصة"؟ لاشك أنّ إمكانية هذاّ الأساس لا يجد له معنى كما يرى هيدغر إلاّ في الوجود فـ–اليوجد بالنسبة للإدارة هو مثل الإدارة بالنسبة للقوة [251].

وإذا كان هناك من تداخل عميق بين فكر نيتشه وهيدغر فهو يبدأ من هنا من هذا التأويل الذي يعطيه هيدغر لفلسفة نيتشه من زاويتين مختلفتين الأولى أن "إرادة القوة" النيتشوية هي المحطة التي بات لزاما على الـ*Dasein* أنْ يجد انحداره الضافر منها وفي الوقت نفسه الإرادة التي يجب تجاوز عاداتها لإقامة الـ*Dasein* على أساس أونطولوجي أصيل، لذلك فإن قراءة هيدغر لنيتشه بقدر ما تضعنا أمام الـ*Dasein*" في براءة الصيرورة التي تكلم عنها هيرقليدس"، بقدر ما يظهر لهيدغر من جهة أخرى المأزق الذي انتهت إليه الإدارة الينتشوية، لأنّ إرادة القوة هي آخر صيغة مكتملة تتحدد فيها أبعاد الذاتية المتعالية. وهكذا يحكم هيدغر على فلسفة نيتشه أنها لم تغادر أرض الميتافيزيقا[252].

الحق أنّ نيتشه قام بنقد الميتافيزيقية، والتي تتلخص في أن"جميع الظواهر عبارة عن تأويلات ولا يوجد هناك أي ظاهرة في حد ذاتها[253] ، ولكي يكشف نيتشه عن السر الكامن وراء جميع التأويلات يقترح أنْ تربط الحقيقة التي تزعم تلك التأويلات للإفصاح عنها بمفهوم "إرادة القوة"، الذي سيصبح أحد المفاهيم الرئيسية في فلسفته إلى جانب

---

251) مارتن هيدغر، "التقنية – الحقيقة – الوجود"، مصدر سابق، ص161.

252) M-Heidegger :" Le Dépassement de la Métaphysique " In " Essais et Conférences", p99.

253) FriedrichNietzsche :"La volonté de puissance",Trad:Généviere Bianquis, paris, Gallimard,1947,P48.

مفهومي العود الأبدي والإنسان الأعلى، فما يستتر وراء جميع التأويلات، ووراء كل معنى ودلالة، وما يشكل الماهية الصميمية للوجود وللعالم والحياة هو في نهاية المطاف إرادة القوة يقول نيتشه "هل تريدون اسما لهذا العالم وحلا لجميع أسراره وألغازه ؟ إنه إرادة القوة ولا شيء آخر غيرها"[254] إنّ كل فلسفة نيتشه تعارض مسلمات الوجود والإنسان والعلو، اذْ يقول "الوجود ليس لدينا عنه من تصور غير واقعية الحياة كيف يمكن من يكون قد مات أن يوجد، إذْ ليس العالم حقيقيا ولا واقعيا بل هو حي، والعالم الحي هو إرادة قوة[255] .

هكذا تصبح إرادة القوة هي الأساس في كل صيغة إثباتية، وضد النفي الذي تفرضه طبيعته الديالكتيك "هيجل"، حيث لا يمكن لمعنى الإثبات أنْ يتخلص من النفي، إلاّ إذا أخذنا في الحسبان النقاط الثلاث الأساسية، ليس الحقيقي واللاواقعي، بل التقويم، ليس الإثبات كصعود بل كإبداع، ليس الإنسان، بل الإنسان الأسمى كشكل جديد للحياة [256]

---

254) جيل دولوز، "نيتشه والفلسفة"، مرجع سابق، ص236.

255) friedrichNietzsche :"La volonté de puissance" ,p257.

256) يرى "جيل دولوز" في كتابه"نيتشه والفلسفة"، ص 235، أن هيدغر يعطي تفسيرا للفلسفة التنشوية أقرب إلى فكره الخاص من فكر نيتشه ففي مذهب العودة الدائمة والإنسان الأسمى، يرى هيدغر تحديد "علاقة الوجود والإنسان الأسمى كعلاقة لهذا الوجود بالوجود "، لذلك فان هيدغر حسب "جيل دولوز" يهمل تفسير كل القسم النقدي من أعمال نيتشه وكأنه يهمل كل ماصارع نيتشه ضده لأن نيتشه عارض كل تصور للإثبات يجد أساسه في الوجود، وتحديده في وجود الإنسان، غير أننا لاننساق هنا مع موقف جيل دولوز، بل سنمضى مع الطرح الهيدغري في قراءته لنيتشه وبالضبط عبر الفارق بين إرادة القوة والدزاين، ولذا نجد هيدغر يقول،"إن الصورة الوجودية للإنسان الأرقى تكشفت للتفكير الميتافيزيقي لنيتشه، لأن تفكيره كان قادرا على أن يأخذ مكانه بشكل خالص ضمن القدر الماضي للفكر الغربي، إنما يعبر عنه لغويا في تفكير نيتشه هو أولا الما- هو-موجود الذي يبقى مع ذلك متعسرا على التمثل المتداول لهذا يمكننا أيضا أن نزعم أن الإنسان الأرقى الذي يبقى في الحقيقة غير مرئي بالنسبة إلى عامة الجمهور، موجود هنا وهناك"/- أنظر في هذا الصدد،جيل دولوز، "نيتشه والفلسفة"، مرجع سابق ص237.

-M-Heidegger: " Qu’appelle – t- on ponser ", P 55.

إن نيتشه إذ يعلن ثورته هذه كنهاية للديالكتيك "النفي الهيجلي" وبداية فلسفة الحياة بكل دلائلها، فانه لا يلغي مفهوم الوجود، بل يقترح تصورا جديدا له، وبما أنه ليس هناك في فلسفة إرادة القوة النيتشوية مشكلة تطرح حول الأساس الأونطولوجي من نيتشه نفسه فانّ هذا الإتحاد الذي تلتقي فيه شدة الإنسان وشدة العالم، بات يمتلك ميزة مطلق، لكنْ مطلق غير مفارق، غير أنه يبدو من جهة أخرى أنّ نيتشه لا يسمح بمجيء هذا التصور، لأنّ كل شيء عنده هو*Sein* أو*Dasein* كل شيء *Sein* حين يجتذب وجود العالم فعل الإرادة *Le vouloir*[257]، وكأنّه يمتصها في ثقب أسود، وفي هذا الصدد يقول هيدغر على لسان شيلينج "إنّ الفلسفة كلها تطمح إلى هدف واحد وهو إيجاد التعبير الأسمى عن الوجود الأصلي باعتباره إرادة، الشيء الذي يبقى بالتأكيد على كل مفكر أن يفكر فيه، في محاولة نيتشه التفكير في وجود الموجود صار واضحا بالنسبة إلينا نحن أبناء هذا الزمن، وبكيفية تكاد تكون مزعجة، بأنّ كل تفكير ونعني بهذا العلاقة بالوجود يبقى صعبا"[258]

بيد أنّه إذا كان كل شيء هو *Dasein* حيث يكون الوجود فانّ امكانية تأسيس الدزاين*Dasein* لا تكون مفهومة على أصالتها، لأنها قد اجتذبت العالم إليها، وفي هذا الإتحاد حسب هيدغر لا يعود هناك غير ال*Da* كتجلي جبار للأساس، حيث لا يكون الإنسان سوى صدفة في ال*Sein* الخاص ب*Dasein*، لكن ما أنْ يكون هناك *Da* هنا تكون فيه حتمية تنظم إلى*Sein* [259]، والذي يميز إرادة القوة في علاقتها بالعالم، هو أنّ

---

257) بيير بودو، "نيتشه مفتتا"، ترجمة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت لبنان، ط$_1$، 1996، ص142.

258) M-Heidegger: " Qu’appelle-t-on penser ", P 84.

259) بيير بودو، "نيتشه مفتتا"، مرجع سابق، ص142.

الإنسان الذي يريد ذاته بذاته هو بجانب العالم، إنّ كل شيء يتم كما لو كانت هنالك حتمية في هذه الإرادة، بين الإنسان والعالم يلتقيان في العودة الدائمة(260).

وصفوة القول أنّ فكرة الوجود تكاد تختفي في فلسفة نيتشه ليحل محلها مفهوم "إرادة القوة"، الذي ليس إلا صيغة تفضح في نظر هيدغر ادعاءات الذات لهيمنتها المطلقة على الوجود، ألمْ يكرر نيتشه مراراً في شذرات أفكاره وخواطره بأنّ "إرادة القوة هي ماهية العالم وماهية الحياة"(261)، بل هي الماهية الصميمية للوجود كما لو أنّ الوجود ينحل في إرادة القوة فاقدا أساسه، وفضلا عن هذه الملاحظة أليس خطابه عن الإنسان الأعلى تأكيدا جديدا لطموحات الذات التي لا حد لها إلا الهيمنة؟

إنّ فلسفة نيتشه تظل إذن في نطاق الميتافيزيقا وإنْ كانت تعبر عن لحظة الانتقال من ميتافيزيقا الفكر إلى ميتافيزيقيا الحياة، التي يشكل الإنسان الأعلى دلائلها المركزية وأبعادها الجوهرية، لأنّ نيتشه أحل فكرة القيمة فوق كل اعتبار للأساس الأونطولوجي يقول هيدغر "فعل تهديم هذه القيم هو انهيار للحقيقة التي قيلت الى حد الأنْ بصدد الموجود في كليته"(262).

ولهذا بالضبط يرى هيدغر أنّ فلسفة نيتشه قد ظلت سجين فكرة القيمة، يقول هيدغر"...وحينما نتمكن من فهم الفكر النيتشوي في استقلال تام عن فكرة القيمة آنذاك فقط نصل إلى منطقة يصبح فيها عمل آخر مفكري الميتافيزيقا مهمة ملقاة من حيث هي سؤال على عاتق الفكر"(263).

---

260) المرجع نفسه، ص141.

261) friedrichNietzsche:"La volonté de puissance", P 257.

262) M-Heidegger: " Nietzsche" , II, P 221.

263) مارتن هيدغر، "التقنية – الحقيقة – الوجود"، مصدر سابق، ص162.

انّ الفكر الذي يشق دروب الوجود يبقى بعيدا عن كل تصور للقيمة حتى باسم تقييم هذه القيم، لأنّ القيم الكلاسيكية التي خلفها المثال الأفلاطوني والزهد الديني المسيحي، إذ أصبحت مصادرة من طرف نيتشه، فانّ ذلك ليس إلاّ لأنّ إرادة القوة هي التي تعيد تقويم هذه القيم، وإعادة التقويم هذه هي في حد ذاتها خلق قيم جديدة، إنّ عجز الإرادة النيتشوية يظهر من هنا، من هذاّ الطريق المبتور للوجود داخل إرادة القوة[264]، لأنّ إرادة القوة هذه هي أيضا إرادة معرفة، اذْ لا حد فاصل يمكنه أنْ يفصل بين ما نعرفه وما نريده.

بيد أنّ نيتشه يتصورها إرادة لا تستكين، وكأنها صيرورة خلق ذاتي تأخذ مجراها باستمرار في الوقت نفسه الذي تريد فيه الإرادة شيئا غيرها، اذْ ثمت يأس حقيقي للوجود في إرادة القوة، لأنها تطرح من المشكلات ما يحول بينها وبين ما تريد حقا، هذا اليأس الذي انتهت إليه إرادة القوة النيتشوية بصدد الوجود هو ميتافيزيقا عاشقة للوجود، لأنها تصطدم بالتوتر القائم بين إرادة القوة والعالم المفكر فيه كحقيقة مؤسسة في جوهر العالم الطبيعي، هذا ما أدى بـ"كــ. ليويث" إلى أنْ يقول عن ارادة القوة النتشوية أنها، الإرادة التي يملكها الأنا الحديث، إرادة الوجود الذي ترمي به الصدفة في الوجود– هناك"[265]

يقول هيدغر "إذا لم يكن الإنسان قد حقق قبل هذا علاقة أساسية أخرى بالوجود، أي إذا لم يرتقي الإنسان من تلقاء نفسه في حالة ما إذا كان ذلك متوقفا عليه إلى الاحتفاظ قبل كل شيء بوجوده منفتحا على علاقات بالوجود من شأنها أن تؤسسه،... يجعلنا مستعدين في ماهيتنا لادعاء الوجود، لكن حتى هذا الانفتاح على الوجود الذي بإمكانه

---

264) إنّ هيدغر لايرضى إلا بالإنصات الصامت لنداء الوجود حينما ينكشف الوجود في أساسه، لأنه كما يقول نيتشه نفسه "لايبقى المرء فيلسوفا إلا بقدر مايحتفظ بالصمت"، إن هذا الصمت هو سر الوجود بدونه لايكون فكر حر، إذ الصمت هو من يتكلم فينا عندما نعجز عن كل كلام وليس الإرادة كما اعتقد نيتشه، أنظر في هذا الصدد/ بيير بودو، "نيتشه مفتتا"، مرجع سابق، ص14.

265) بيير بودو،"نيتشه مفتتا"، مرجع سابق، ص153.

أن يهيئ التفكير لا يستطيع لذاته فعل أي شيء من أجل إنقاذ الإنسان، إنّ الانفتاح الحقيقي للعلاقة بالوجود يعتبر بالفعل شرطا ضروريا من أجل هذا الخلاص، لكنه غير كاف"[266].

هكذا يتضح أنّ هيدغر لا يدعو إلى تجاوز الإنسان الذي يسميه نيتشه "الإنسان المتفوق/ الإنسان الأخير"، وإنما دعوته يمكن فهمها أنها وضع هذاّ الإنسان تحت مساءلة تتأسس فيما لا يعرف له قرار "انفتاح الكينونة..." دون الوصول إليها، حيث تبقى مهمة التفكير هي أثر هذا الألم الذي أبقى "الدزاين" منشغلا بلا انقطاع،...في متاهات الصمت والقلق والسكون، حيث لا عزاء يمنينا سوى انتظار اللقاء بها يوما نحو المغيب "الكينونة"، وأمام هذا البعد المأساوي للأونطولوجيا الهيدغرية يتضح لنا معنى الفارق بين نيتشه وهيدغر، فالإنسان الذي اهتدى إليه نيتشه هو إنسان الحداثة في لحظته الأخيرة فلن تسمح إرادة القوة بتقويض المنزع الذاتي على العكس من ذلك، مثلت هذه الإرادة الإمكانية الأخيرة للنزعة الذاتية للوجود، تمركزت حول الإنسان، فشكلت الأساس ضمن حقيقة انفتاح الموجود بما هو موجود، حين يتحول الإنسان الأعلى إلى نموذج إنساني يسمح بفهم وجود الموجود، ويعطي الوجود شكلا إنسانيا جديدا، "ذاك أعتى وأدهى ما خلص إليه التفكيك الهيدغري للميتافيزيقا النيتشوية"[267].

---

266)M-Heidegger : " Qu’appelle-t-on penser ", P66.

267) - أنظر في هذا الصددكل من/

- M-Heidegger : " Nietzsche ", I, P 220.
-____________:Tom II, P 242. P 274 .P 309.

- وفي المراجع العربية المهمة التي تناولت هذه التحليلات يمكن الرجوع الى كل من/
-جمال محمد أحمد سليمان،"مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص72ومابعدها.
-على حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي، قراءة أنطولوجية للتراث الغربي" مرجع سابق، ص353 ومابعدها.
- محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص439.وما بعدها.

II.2.هـ. اَلْدَزاينْ وَ اَلْقَصْدِيَةُ "هُوسَرلْ"

إنّ الفينومينولوجيا الهوسرلية، لم تكن لتلقى ذلك الرواج المتميز لولا محاولتها تجاوز الفهم الكلاسيكي لعلاقة المعرفة بين الذات والموضوع، والذي تأسست عليه الميتافيزيقا الغربية، وذلك لأنّ الشيء الجديد في فينومينولوجيا هوسرل هو مفهوم القصدية-*L'intentionnalité* حيث تتأسس أفعال الوعي على مسألة القصد في مباشرة الذات لموضوعها (268)

ولقد أخذ هوسرل من أستاذه "برينتانو*Brentano*" مفهوم القصدية باعتبارها صفة أساسية للوعي، والتي يقصد بها أنّ كل فعل من أفعال الشعور أو الوعي، لابد أنْ يكون له موضوع معين أو شيء معين يتجه نحوه ويخرج من قوقعته لذاته ليلتقي به، فالفكر عند هوسرل لا يكون فكرا إلاّ إذا كان فكرا في موضوع معين، لأنّ كل فعل من أفعال الشعور يتجه إلى موضوع يغايره، وقد عبر عن هذه الفكرة نفسها بالتفرقة التي أقامها بين فعل التفكير*Noèse* وموضوع التفكير *Noème*، غير أنّ هوسرل لا يتوقف عند المفهوم السيكولوجي للوعي، لذلك يعلق ما يسميه بالموقف الطبيعي كما يظهر ذلك عندما يمارس"الإيبوخية *Epoché*" التي تعني تعليق الأحكام ووضع العالم بين قوسين ريثما تتجلى ماهيته في الوعي الخالص، وهنا يأتي مفهوم هوسرل عن البناء-*Constitution* حيث في كل النشاطات التي تمارس يكون الوعي حاضرا دائما وتحدد معرفته من خلال

---

268) بن مزيان بن شرقي،"التاريخ ومشكلة الأصل في الفلسفة المعاصرة"، مقال ضمن أعمال ملتقى الأنظمة المعرفية للتاريخ في الفلسفة المعاصرةأيام 21 22، ماي 2002، دار الغرب للنشر والتوزيع ص160.

الانطلاق من الذاتية الفردية *Ego individual* إلى البينذاتية *Inter Subjectivité* 1929[269].

إنّ فعل إدراك الذات بالنسبة لهوسرل هو فعل قصدي مزدوج (ذات/ موضوع) إذْ مثل هذا الطرح يزيل التنافر الحاصل بين الذات والموضوع، ليكون جوهر الفينومونولوجيا هو الاتصال بالعالم الخارجي[270]، فالكوجيتو أو فعل التفكير *Cogito* مرتبط بموضوع التفكير*Cogitatum*، والوعي يكون من الأصل وعيا بعالم وموضوعات[271].

---

269)Husserl Edmund: "Méditations cartésiennes ", trad: Paul Ricoeur, Paris, p.U.f. Epimithée, 1981.

270) إنّ الخبرة القصدية بين الذات-الموضوع، كما تصورها هوسرل تدفعنا إلى منطقة الوعي الخالص طالما أن الظاهرة أوالموضوع لايبقى منه بعد إجراء الرد عليه إلا الوجود المعطى قصديا إلى الذات، كما أننا لاننظر إلى الخبرة القصدية ذاتها، بل إلى فعلها الخالص، وهكذا تكون الذات قد عادت لموقعها التقليدي، حتى وإن اعتبر هوسرل أن الرد المتعالي بإمكانه أن يبعدنا عن الأنا أفكر بالمعنى الديكارتي فالذات تؤسس نفسها بنفسها كوجود فكل وجود آخر يكون فحسب منسوبا للذات ويكون محصورا داخل قصدية الذاتية، وبناء على ذلك فإن فلسفة هوسرل قداعتبرت شأنها شأن كل فلسفة سابقة، أن موضوع الفلسفة هو الذاتية، ويعتقد هيدغر أن هذه الذاتية قد بدأت تدخل إلى الفينومنولوجيا بشكل واضح اعتبارا من محاضرة هوسرل في باريس في فبراير عام 1929،وظلت مصاحبة لروحه بشكل جارف في كل أبحاثه الفلسفية، ولا ينكر هيدغر أنّ الفينومنولوجيا كان لها الفضل في إثارة الاهتمام بالأونطولوجيا ولكنه في الوقت ذاته يقر بأن هوسرل لم يدرك مدى Tragweitالأونطولوجيا وهذا مايدل عليه حديث هيدغر في "الوجود والزمان " 1927، عن الفينومنولوجيا حيث أنه عاد بالأصول الإغريقية لهذا المفهوم دون التركيز على هوسرل هذا بالرغم من أن هيدغر يقر بأنه تعرف على السؤال عن الوجود مستنيرا بالاتجاه الفينومنولوجي، ولكنه يعترف في الوقت ذاته أن عصر الفلسفة الفينومنولوجية قد مضى وأنها تقدر بالفعل بوصفها شيء ماماضيا يسجل تاريخا بجانب اتجاهات الفلسفة الأخرى، لكن مالذي تبقى من الفينومنولوجيا؟ إنها إمكانية أن نفكر، هذا هو طريق هيدغر إلى الفينومنولوجيا، حيث يرى أنها تبقى في خصوصيتها ليست اتجاها، بل هي كعنوان تختفي لصالح موضوع التفكير أنظر في هذا الصدد/- فتحي أنقزو، "هوسرل ومعاصروه من فينومونولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم "، المركز الثقافي العربي المغرب ط$_1$ 2006 ص15/وكذلك/ - جمال محمد أحمد سليمان،"مارتن هيدغر، الوجود والموجود" مرجع سابق، ص90، ص91.

-M-Heidegger: "Etre et Temps", P 61-p65-/ -_________: " Qu’appelle-t-on penser ", P 238.

271) بن مزيان بن شرقي،"التاريخ ومشكلة الأصل في الفلسفة المعاصرة"، مرجع سابق، ص152.

وبالرغم من أنّ الوعي يتفتح على قصدية الشعور، إلاّ أنه ليس مجرد عنصر صوري، كما اعتقد كانط كإمكان لتوحيد المعرفة، لأنّ هوسرل سيصاحب هذا الوعي بالمعنى العيني *Concrete* المعيش، الذي تعيشه الذات باعتباره شعورا ترونسندنتاليا يتحقق في الكوجيتو عن طريق القصدية، حيث العالم يعطي نفسه بنفسه للشعور الذي يعطيه معناه، بعد أنْ يكون القصد قد تم من الذات إلى الموضوع، وكنتيجة لعملية الرد من الموضوع إلى الذات تتحقق الماهية في المحايثة، حيث يكتمل تحقق الشعور الأصيل في الذات المتعالية، التي لا تبقى على مستوى الموضوع المقصود، بل إنها تلامس قصد الشعور ذاته، حيث يتصل مضمونه بما هو ملموس ومعيش *Concret*، بيد أنّ العالم بعد عملية الرد الفينومونولوجي"الإيبوخية" ستأخذ منه وقائعيته، ليصبح كمجرد ظاهرة محايثة للشعور بمعناه الفينومينولوجي، وإذا كانت القصدية ستحتفظ بمعنى العالم في الذات المتعالية، فإنّ طبيعته الأساسية لم تعد تعني وجوده الحقيقي، بل إنّ وجوده أصبح يؤسس في الشعور به (272).

ومن هنا يظهر البعد الترونسوندونتالي للفينومنولوجيا الهوسرلية من حاكمية الذاتية المتعالية، التي اعتبرها اكتشافه الفلسفي الأول لتأسيس العلم الكلي، وهذا ما أدى به إلى اقتصار المعرفة المطلقة، على نظرية ماهية المعرفة التي تمنحها الذاتية المتعالية، اذْ في بداية مؤلفه"*Idèes directrices pour une phènomènologie*" يعلن هوسرل أنّ مهمة الفينومينولوجيا هي بالضبط الوصول الى الوعي الخالص "الفينومينولوجيا الخالصة"، التي تعني بالجواهر فقط وليس المعرفة بالعوارض(273).

272) نادية بونفقة،"فلسفة إدموند هوسرل– نظرية الرد الفينومونولوجي"، تقديم الدكتور، عبد الرحمان بوقاف، ديوان المطبوعات الجامعية 2005 ص134.

273) Husserl Edmund." Idèes directrices pour une phènomènologie".Traduit de l allemand par paul ricoeur. Gallimard.1950. p7.

أي المعرفة بالجواهر كبداهة مطلقة لتأسيس يقينية العالم، إذْ المنهج الفينومنولوجي لا يبقى إلاّ على الماهيات المحتجبة وراء الشعور التي هي وحدها مصدر كل ما هو قطعي وبديهي، بما فيه وقائعية العالم وتجربة الوعي في معرفته للعالم، هذا بعد التخلص من كل ترسبات الوعي السيكولوجي الساذج الذي يرد إلى أساسه "الذات المتعالية"، مبرر كل معرفة متعالية يمكن أنْ تصبح علما، كما أنّ الأحكام المسبقة التي تطلقها الذات على الموضوع انتهت مع هوسرل إلى البداهة، التي تمنح صفة اليقين لكل حكم، هذه البداهة هي ما تحققه القصدية، حيث ينطبق القصد بموضوعه(274).

هكذا وإنْ كان هوسرل يهدف للتخلص من وجود "الأنا الطبيعي" السيكولوجي الذي يصاحب عملية الوعي، إلاّ أنّ هذا التخلص قد صاحب معه تجاوز وقائعية العالم كما هو معطي، لأنّ فرضية الذاتية المتعالية، لم تصبح مؤسسة لمعنى الوجود فقط، بل تعدت ذلك إلى أن تأسس موضوعية الوجود ذاته.

وبهذا المعنى تصبح الذاتية المتعالية تسبق وجود العالم، وكأنها العودة إلى استنفاذ إمكانات الديكارتية من جديد بطريقة لا ديكارتية، بل إنّ هوسرل تعدى ذلك إلى أنْ اعتبر أنه لا يوجد خارج الذات عالم موجود، لأنّ كلمة *"Est"* ليست لها خارج هذه الذاتية أية دلالة(275).

وإنْ أخذنا العالم في التحديد الأونطولوجي كما يراه هيدغر، يتضح لنا الإحراج الذي وقعت فيه القصدية الهوسرلية، حيث نجد أنّ العالم عند هيدغر لا يتأسس عبر المعنى بل هو الأفق الذي يؤسس الدزاين، لأنه في العالم "الدزاين دائما في العالم "كوجود في العالم" فالدزاين في وجوده في–العالم يأخذ معناه "فهم العالم" كوجود–هنا–*Da*، وبالتالي

---

274) نادية بونفقة، "فلسفة إدموند هوسرل– نظرية الرد الفينومونولوجي"، مرجع سابق، ص134.
275) نادية بونفقة، "فلسفة إدموند هوسرل– نظرية الرد الفينومونولوجي"، ص134.

فإنّ العالم ليس تحديدا أونطولوجيا يؤسس أو يتأسس معرفيا لأنه هو والعالم في وحدة أونطولوجية لا تنفصل، لذلك فإن امكان تأسيس الدزاين كوجود في العالم يقف هنا أمام فرضية وجود العالم في الوعي، الذي تهبه الذاتية المتعالية، وتأسس من خلاله المعرفة والوجود، لأنّ الوجود في العالم ليس قصدا متبادلا، وإنماعلاقة أونطولوجية أساسية سابقة عن كل تحديد وتأسيس معرفي، إذْ بقدر ما يكون هذا الأمر واضحا وجليا، بقدر ما يتضح الإحراج، الذي انتهت عنده القصدية الهوسرلية.

إن عملية الاختزال والرد الفينومنولوجي/ التزونسندنتالي/ القطعي/ لم تبقي إلاّ على أفق الذات المتعالية الذي يطرح نفسه خلف القصدية دائما بشكل متعالي مانحا المعنى وبالتالي فإنّ عجز هوسرل عن اختزال ظاهرة المعنى أو الفهم باستخدام الإبوخية "الرد الفينومنولوجي" جعله يستملك الذات الديكارتية، حيث تصبح الذات المتعالية سيدة اللعبة في وضع المعنى وتأسيس الحقيقة (276) اذْ"..أنّ هيدغر يريد إظهار أنّ الدزاين بقدر ما هو موجود–في–العالم، لا يمتزج أبدا مع الذات بالمعنى الحديث فهو يرفض التضاد التقليدي للمحايثة والعلو... بالرغم من تعديدية المعنى التي يعترف بها هوسرل للتصورات

276) إنّ دراسة "جاك دريد"، حول مسألة العلامة لدى هوسرل، تقريبا هي النتيجة نفسها التي يمكن أن يخلص لها تأسيس الدزاين في مواجهة القصدية الهوسرلية(التعالي/الذاتية المتعالية)،فهي دالة على هذا الإحراج الذي يتولد لدى قراءة هوسرل إزاء فلسفة تجمع بين نقد الميتافيزيقا واستئناف المشروع الفلسفي بحسب انتظاماته الميتافيزيقية، إن الصيغة الأساسية لهذا الإحراج منذ البحوث المنطقية التي قام عليها مشروع هوسرل برمته تتبين في مراوحة بين مبدأ التخلي عن الافتراضات التي امتثل لها التفكير منذ البحث الأول "التعبير والدلالة " والافتراض الميتافيزيقي المكين الذي يمتثل له هذا الموقف من حيث هو عنصر مكون للفينومنولوجيا ولقيام أسسها ومتانتها، للمزيد من الاطلاع حول هذا أنظر كل من/
-جاك دريدا، "الصوت والظاهرة–مدخل إلى مسألة العلامة في فينومونولوجيا هوسرل"، ترجمة: فتحي أنقزو المركز الثقافي العربي، ط$_1$ 2005.
-فتحي أنقزو، "هوسرل ومعاصروه من فينومونولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم " ، المركز الثقافي العربي المغرب ط$_1$، 2006.
- فتحي انقزو،"هوسرل واستئناف الميتافيزيقا"، دار الجنوب للنشر، 2000.

الإشكالية لقصدية الشعور"[277]، فإمكانية "العلو" كما حددته الفينومنولوجيا الهوسرلية، هو الأساس الوحيد الذي يبرر فعالية الذات المفكرة كاستكمال لنسق المعارف القبلية في العلم الكلي، وبالتالي بقيت الفينومنولوجيا الهوسرلية سجينة ميتافيزيقا التمثل كما حددها الكوجيتو الديكارتي[278].

فلم تكن القصدية إذن بكافية لتخرج الوعي عن ذاته ولا لتبعد الفينومنولوجيا الترونسوندنتالية عن فلسفة الذاتية، ولكن ألم يمهد هوسرل بالرغم من ذلك إلى فكر من شأنه أن يقوض فلسفات الكوجيتو؟ لا يمكن إنكار أنّ الفينومونولوجيا ساهمت في إنقاذ الإنسان والجهاز النفسي من وضعية العلل الطبيعية، ولكنها-كما يرى "ايمانويل ليفيناس"-ساهمت كذلك في تطهير الوعي نفسه مما كان يحدده كمجال لحالات الشعور فالقصدية تفرغ الوعي من الشعور وتجعل من هذا الفراغ علاقة لا تفتأ تتميز عن أطرافها وتتجاوزها لتكون على استعداد كي تحدد ما يتحدد كموضوع شعور[279].

من هنا فان الذاتية المتعالية مع هوسرل كانت تؤسس كل معرفة، والقصدية التي كان الوعي ينفتح عن طريقها، كانت تتشكل كمحتوى على مستوى الزمان المحايث، وفي نهاية الأمر، فانّ أفعال التفكير وموضوعاته القصدية كانت تتم داخل الوعي المتيقن من ذاته[280].

---

277) François Dastter:"Heidegger et la Questions de Temps", P 99.

278) جاك دريدا، "الصوت والظاهرة – مدخل إلى مسألة العلامة في فينومونولوجيا هوسرل"، 2005.

279) بن عبد السلام عبد العالي،"أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا "، ط$_2$، دار توبقال الدار البيضاء، 2000، ص110.

280) انّ الأونطولوجيا الأساسية التي تطورتفي فكر مارتن هيدغر منذ "الوجود والزمان" 1927 تكشف عن سجال خفي بين هيدغر وهوسرل من أجل الاستحواذ على الميراث الميتافيزيقي الذي بدأ مع تأملات ديكارت واكتمل مع التأملات الديكارتية 1929، حيث يظهر في النصوص المتأخرة لهوسرل إعادة استملاك الديكارتية من أجل بناء الفينومنولوجيا المتعالية، وبذلك يكون قد حدد مصير كل مناقشة للديكارتية باعتبارها مناقشة مباشرة للموقف الذي انبنى عليه فكره، ففي النصوص الأخيرة، انقلب الدفاع

هكذا يتضح أن هيدغر يتجاوز بؤرة الوعي المتعالي الذي برر به هوسرل منهجه الفينومينولوجي، ولا يبقى إلا على المعنى المحض والبسيط للتعالي في مستواه الأونطولوجي، فالقصدية لم تنجح في فك إشكالية المعرفة بين الذات والموضوع، حيث وقفت كمبرر لتعالي الذاتية في الرد الفينومينولوجي، وبهذا ستنتهي القصدية الهوسرلية بعد الرد الفينومونولوجي إلى تعالي الذاتية المتعالية، بينما علاقة الدزاين بالموجود هي علاقة بسيطة متحدة منذ البدء، لأنّ الدزاين دائما في الخارج، أي قرب الكائن الذي ليس هو، والذي هو في الوقت ذاته، لذلك فانّ هيدغر سيحدد ما يسميه بالمنعطف الذي تصبح بموجبه الأونطولوجيا متجاوزة لكل فينومينولوجيا متعالية يمكن أنْ تصبح علما ليكشف عن إمكانات الأونطولوجيا هيرمينوطيقيا (281).

عن ديكارت في مواضع عدة إلى مجابهة صريحة للموقف الذي أصبح رائجا إثر نشر"الوجود والزمان" أي تفكيك الديكارتية كأساس لنقد الميتافيزيقا الحديثة، فالعلاقة بديكارت أنتجت اتجاهين للتفكير متعاكسين، اتجاه أول رأى في ديكارت راهنية فلسفية مطلقة هي شرط كل نهضة فلسفية فعلية(هوسرل) واتجاه ثاني جعل الديكارتية مسؤولة عن انحطاط الإنسان الحديث بالإعلاء الميتافيزيقي للذاتية(هيدغر) إن حدة التقابل هذه قد جعلت إشارات هوسرل في نصوصه الأخيرة صورة لحوارغير ممكن مع هيدغر.- أنظر في هذا الصدد/

-M-Heidegger: " Etre et Temps ", P 60- p 65.

- هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف"، ترجمة، محمد شوقي الزين المركز الثقافي العربي، ط1 2006، ص178.

-فتحي أنقزو، "هوسرل و معاصروه من فينومونولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم"، المركز الثقافي العربي المغرب ط1، 2006.

-فتحي انقزو،"هوسرل واستاناف الميتافيزيقا"، دار الجنوب للنشر، 2000.

281) إنّ المعني الأساسي للمنعطف في فكر مارتن هيدغر، هو انتقال الطرح الأونطولوجي من الفينومينولوجيا بالمفهوم الهوسرلي الى الفينومينولوجيا بالمفهوم الهيرمينوطيقي الهيدغري فالفينومينولوجيا عند هيدغر تعني كشف وجود الموجود، فهي من يجعلنا نرى مايكون محجوبا ويعمل على كشفه وجعله لامحجبا، لاسيما وأن مصطلح "لوجيا" هو عند هيدغر بالضبط الكلمة أوالكلام ومركب الفينومينولوجيا يعني "أن نترك الأشياء تظهر على ماهي عليه"، وتكشف عن نفسها من خلال الفهم كحالة أساسية من أحوال الدزاين لوجوده في العالم، وبخصوص حيثيات هذه الفكرة يمكن الرجوع الى كل من/

-M- Heidegger: "Etre et Temps ", P 55-65.

-___________: " Le Tournant ", Questions IV, P 40.

II.3.- من سؤال معنى الكينونة إلى سؤال العلم (التقنية)

يطرح مارتن هيدغر ومنذ بداية عهد "الوجود والزمان"، علاقة التقنية بالعالم في سياق حديثه عن انزلاق الدازين وتشيؤه في عالم الأدوات والانشغال"[282]، ويتبين من خلال محاضرته "مسألة التقنية" ضمن سلسلة "محاولات ومحاضرات" أنه أراد بيان ماهية التقنية الحديثة[283]، وفي هذا البيان نظرة هيدغرية طريفة حول التقنية، إذْ عوض أنْ توصل الإنسان إلى السعادة، على اعتبار أنها تمكنت من تملك الطبيعة والسيطرة عليها ماديا رمت به وسط التساؤلات المحيرة الناتجة عن "مشكلة استخدام التقنية ومخاطرها التي تهدد الانسان، من خلال الاستخدامات السيئة لها من طرف الانسان ذاته.

لهذا السبب نجد أنّ هيدغر يصادر ميتافيزيقا الحداثة باسم العلم والتقنية والتقنية هنا كما يفهمها هيدغر ليست هي التطبيق العملي للعلم، بل أنّ العلم الحديث في جوهره تقني أي خاضع للمتطلبات والمقتضيات النظرية والعملية للتقنية، كما أنّ ما يميزه هو اندراجه ضمن مشروع كبير هو المشروع الرياضي للطبيعة، الذي كانت نواته الأولى هي فكرة

- Natalie Depraz": Comprendre la Phènomènologie. Une pratique coccrète". p22.

-جمال مفرج، "الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية عند هيدغر"، مقال ضمن مجلة ايس العدد3 أكتوبر،2008، مارس 2009، ص20، ص21.

-عادل مصطفى، " فهم الفهم-مدخل إلى الهيرمينوطيقا "، دار النهضة العربية، بيروت، ط$_1$، 2003 ص156.

-هانز جورج غادامير،"الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم صالح ومراجعة جورج كتوره، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، ط$_1$، 2007، ص368.

282)M- Heidegger: " Etre et Temps ", P223. p226.

283)―――――― :" La Question de la Technique ", in:"Essais et Conférences. p22.

"غاليليو" عندما أكد سنة *1623* بأنّ الطبيعة تتحدث لغة رياضية أي لغة المثلثات والمربعات والعلاقات الرياضية[284].

من هنا يتضح أنّ التقنية بالنسبة لهيدغر، ليست هي الأشياء والمخترعات والآلات بقدر ما هي ذلك الموقف التقني[285]، هذا الموقف هو من نتائج عهد الذاتية المتعالية ولئنْ كان البعض يعتقد من خارج الطرح الهيدغري، بأنّ العلم والتقنية قد تجاوزا الميتافيزيقا، بالعكس من ذلك تعد التقنية عهد اكتمال واستتمام للميتافيزيقا الغربية، فالتقنية تستند على أحكام ومواقف ميتافيزيقة شكلتها سمة الحداثة الغربية، حداثة ميتافيزيقا الذاتية.

يقول هيدغر "ماهية التقنية ليست شيئا تقنيا، لذا فالتأمل الجوهري حول التقنية والتحاور الحاسم معها، عليهما أنْ يحدثا في مجال يكون من جهة واضحا لماهية التقنية وأن لا يكون أقل اختلافا عنها من جهة أخرى"[286]، فإذا كانت ماهية التقنية ليست شيئا تقنيا، فذاك يعني أنها موقف وميتافيزيقا، أي نمط لعلاقة الإنسان بالأشياء المحيطة به وعندما نقول بأنّ عصرنا هذا عصر تقني فليس لأنه حافل بالآلات والتقنيات، بل على العكس من ذلك، فانّ الأشياء التقنية ذاتها تأخذ دلالتها من الماهية التقنية للعصر[287].

---

284) محمد سبيلا،" الحداثة ومابعد الحداثة"، دار توبقال للنشر، ط$_1$، 2000، ص34.

285) إنّ كلمة تقني كما يرى هيدغر، تنحدر من الكلمة اليونانية (تيكنيكون) وهي تعني الشئ الذي ينتمي للتقنية، ولاتعني فعل الصانع وفنه فقطبل تعني كذلك أيضا الفن والفنون، فالتقنية حسب هذا جزء من فعل الإنتاج، انها صناعة أوإنتاج شعري بالمعنى الأسمى للكلمة (poietique)/أنظر في هذ الصدد/- مارتن هيدغر، "التقنية – الحقيقة – الوجود"، مصدر سابق، ص 46.

286) مارتن هيدغر، " التقنية – الحقيقة – الوجود "، مصدر سابق، ص 85.

287) إنّ التقدم العلمي والتقني لايعد سببا مباشرا، لقدرة الإنسان على التحكم في منتجاتها، لأنه إذا قيض لهذا التقدم أن يتحرك فسيصبح أحد أكثر عوامل العقلنة فعالية وأشدها خطرا على الإنسانية في الوقت نفسه، ان التقنية العلمية وصلت من خلال تطبيقاتها التعسفية إلى إنتاج أكثر سلبية، ولعل هذا مادفع بـ"هاربرت ماركيوز" في كتابه "الإنسان ذوالبعد الواحد"، إلى أن يتساءل عن طبيعة هذه العقلانية

إنّ هيدغر إذْ يتسأل عن ماهية التقنية خلف الاستعمال العملي والأداتي لها فانّ ذلك لا يعني أنه يرفض التقنية الأداتية ويعتبرها لاغية، حيث نجده يقول" مع ذلك نقول بأنّ التصور الأداتي للتقنية كان صحيحا وهو مازال كذلك"[288]

غير أنّ التصور الأداتي للتقنية ورغم صحته، فانه لم يكشف بعد عن ماهيتها، لأنّ التقنية الحديثة تعدت البعد الأداتي والاستعمالي الذي قامت التقنيات القديمة عليه حيث كانت التقنيات القديمة جملة أدوات في يد الإنسان يتحكم فيها ويستعملها كما يشاء، لكن التقنية الحديثة بفعل ضخامتها، أخذت تبدوا شئ مستقل عن الإنسان وخارج قدرته في التحكم والتوجيه، حيث تتطور بفعل حاجتها هي وليس وفق رغبة الإنسان، بلْ انها باستمرار الانفلات النهائي من قبضته، بل قامت بالارتداد عليه [289]، وذاك أدهي وأمر ما وصلت إليه التقنية والعلم عصرئذ[290]، إذْ خطر التقنية الحديثة هو أنها أصبحت تستولي على الإنسان وتفرغه من كل امتلاء للكينونة، وكأنها تنتزع الكينونة من كل انكشاف تأسيسي للدزاين .

هكذا فانّ المنظور التقنوي حسب هيدغر لا يكتفي بتحويل معنى الطبيعة ومعنى العلم، بلْ يطال الإنسان ذاته، الذي يتحول إلى مادة خام، ومخزون ومستودع وموضع تسري عليه نفس قوانين الاستعمال والاستخدام "الاستيلاب" الخاص بالأشياء التقنية

العلمية (التقنية)، فوجدها هيمنة مقنعة تسعى إلى السيطرة على الطبيعة والإنسان، حيث تجسدت في الاستعمال التقني للآلة، التي أصبحت تحل محل الإنسان، أنظر في هذا الصدد كل من/

- مارتن هيدغر،" أسئلة وأجوبة حول السياسة والفلسفة والتاريخ "، ترجمة حسونة المصباحي، مجلة نزوي، العدد 45 يناير2006، ص 25، ومابعدها.

- هاربرت ماركيوز، "الإنسان ذو البعد الواحد"، ترجمة، جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب بيروت، ط$_3$، 1988، ص58،ص62.

288) مارتن هيدغر، " التقنية – الحقيقة – الوجود "، مصدر سابق، ص 46.

289) محمد سبيلا،" الحداثة وما بعد الحداثة"، دار توبقال للنشر، ط$_1$، 2000، ص 57.

290)M-Heidegger:"Essais et Conférences. P224.

[291]، حيث حولته إلى لعبة بين يديها، لعبة قابلة للتسخير، مثلما حولته إلى بهيمة شغل، بل قذفت به إلى عالم كل مافيه تقني، فما يهدد الإنسان ليس مصدره الآلات والأجهزة التقنية فقط.

ولكن الخطر الحقيقي موجود في الكائن الإنساني ذاته الذي لم يستوعب الماهية الحقيقية للتقنية، من حيث هي خطورة فاتكة بمستقبل الانسانية، وهكذا يبدوا لهيدغر أنّ التقنية هي الوجه الآخر للميتافيزيقا، لميتافيزيقيا الذاتية المتمثلة في سيادة الذات والذاتية كأساس ومعيار لكل الكائنات والتي بدأت مع ديكارت حينما اعتقد الانسان أنه سيد الطبيعة ومالكها فالجوهر الميتافيزيقي للتقنية هو الذاتية من حيث هي عقل وإرادة صيروا الكائن إلى مجرد حضور أمام الذات قابل للحساب وللاستعمال التعسفي "مثل ستخدام القنابل النووية"، ولذلك فلاغرابة في القول بأنّ القنبلة الذرية قد انفجرت قبل ذلك في الكوجيتو الديكارتي، هذا التشخيص الهيدغري للجوهر الميتافيزيقي للتقنية أبرز الكثير من سلبياتها، وبدا وكأنه صك اتهام لها[292].

291) لقد سبق لهوسرل في كتابه"أزمة العلوم الأروبية والفينومونولوجيا المتعالية"، إلى معالجة مسألة أزمة الوعي الأروبي، الناتجة عن سيادة النزعة الموضوعية والتي تعتبر أن العالم العلمي، كما تعبر عنه القوانين والنظريات والعلاقات الرياضية، هو العالم الحقيقي، هذا الاعتقاد هو ما سيعمل هوسرل على مناقشته، حيث يعيد أزمة العلم الحديث إلى نسيان العالم المعيش، وموقف هوسرل يشبه إلى حد ماموقف هيدغر، لأن النقد الذي يوجههوسرل للعلوم الحديثة بما فيها التقنية لايتضمن موقفا عدائيا منها، بل انه يعبر في أكثر من مرة عن إعجابه بميزاتها واكتشافاتها، لأنه لم ينقد التقنية من أجل النقد، بل من أجل بيان خطورة الطابع التقني الذي يسود العلوم الحديثة/ انظر في هذا الصدد/

-Edmund.Husserl: " Lacirse dessciences européennes etla phénoménologie transcendantale ", trad.Genard Grand, Paris, Gallimard, 1976.

292) لعل مقاربة هيدغر، لموضوع التقنية، كانت بشكل أوبآخر، المنعطف الذي تحققت منه مدرسة فرانكوفورت في موقفها من طبيعة العقلنة العلمية والتقدم التقني، خاصة عند "يورغن هبرماس" حيث يشحن هيدغر بحوثه بترسانة من الأسئلة التي ستهزمن بعده ، فهو يطرح أسئلة من مثل " كيف يمكن أن نصل إلى السمة الخاصة للتقنية الحديثة؟ "كيف يمكن لنا أن نعيد التفكير في التصور الجاري للتقنية

يبدو من خلال ما سبق أن التقنية هي آخر ما يجب أنْ يطاله التفكيك الهيدغري لأنه في ظلها سيختفي وينحجب سؤال الأساس بالنسب للدزاين المنشغل بالكينونة، التي لم يتنازل هيدغر عن المطالبة بها كرهان لا يقبل التفاوض، حتى باسم حداثة التقنية ذاتها لدرجة توحي معها بأنّ خطابه الفلسفي يتجه إلى نقد التقنية، بل إلى رفضها، وهو الشئ الذي نفاه هيدغر مررا مبينا أنه لا يدعوا إلى الارتداد عن التقنية، أو العودة إلى الطبيعة والتخلي عن الآلة، بلْ فقط بيان مخاطر التقنية المتمثلة لا في التقنية ذاتها، بل في ماهيتها، يقول هيدغر "عندما ندرك ما هو جوهري في التقنية، بدلْ أنْ نترك أنفسنا ننفتن بأشياء التقنية، وطالما تمثلنا التقنية كأداة فإننا نبقى منشغلين بإرادة التحكم فيها بذلك نترك جانبا ماهية التقنية" (293).

وإذا كان تأسيس الدزاين حجب وانكشاف، وهو لا يتجلى في أصالتها إلا من خلال الانكشاف، فانّ هذا الانكشاف كـ"اليتيا"/حقيقة، هو ذاته الذي ميز به هيدغر التقنية الحديثة، والذي يعني معه إعادة فهم سؤال ماهية التقنية داخل ما يفرضه السؤال الأونطولوجي حيث نجده يتسأل "ماهي التقنية الحديثة؟ هي أيضا انكشاف حين نمعن النظر في هذه السمة الأساسية حينئذ يتجلى لنا ما هو جديد فيها(294).

الحديثة ؟ "كانت تلكالأسئلة التي طرحها هيدغر حول التقنية أشمل وأكمل عند "يوغان هابرماس"، الذي أنضج بحث التقنية ولم يقف عند نتائج هيدغر، أنظر في هذا الصدد كل من/

-محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة " مرجع سابق، ص 57.

- Heidegger:" La Question de la Technique" , p 45.

293) Ibid.

294) تتأكد هنا وفق التحليلات الهيدغرية، أنه لاانكشاف بلاانحجاب ولا بدو بلا غدو، ولاانتشار بلا استتار ولااشتهار بلا استتار، فذاك ناموس الكينونة، إذ حيثما تشتد الرغبة في تدمير جملة الكائن، ثمة بالذات يلزم أن تبدوا الكينونة/ للمزيد من الاطلاع أنظر في هذا الصدد/

-محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص 612 وما بعدها.

-M. Heidegger":La Question de la Technique", p20.

غير أنّ ما يعزوه هيدغر للتقنية الحديثة من شيئ جديد، لا يعبر بالضرورة عن ميزة التقنية الحديثة، بقدر ما يعبر عن حاكمية الطابع الأونطولوجي للسؤال عن ماهيتها [295]، لهذا السبب ستصبح مفاهيم تقنية مثل، الصناعة، الإنتاج الاختراع... محددة أونطولوجيا عند هيدغر كحالة ينتقل فيها الشئ من حالة الاختفاء، الذي خيمت به التقنية الحديثة، إلى حالة عدم الاختفاء، حيث يجد نفسه فيما يسمى بالانكشاف، والذي يقصد به في الآن نفسه ما يظهر ك"اليتيا/حقيقة".

هكذا يقود شيئا فشيئا سؤال ماهية التقنية الى شيئ مخالف تماما، انه مجال الانكشاف أي مجال الحقيقة، حيث يلقى بالسؤال في هاوية لا يعرف لها أساس لكن الى أين نحن تائهون مع هيدغر، تسألنا عن ما هي التقنية، وها نحن الآن أمام الاليتيا، أمام الانكشاف، لكن هذا لا يبدوا غريبا حينما نجد هيدغر يتسآل "ما علاقة ماهية التقنية بالانكشاف؟ انها تلتقي معه في كل شئ، لأنّ كل إنتاج يجد أساسه في الانكشاف"[296].

إنّ هذا الانكشاف هو قدر الوجود ذاته والذي يحكم تاريخه في الوقت نفسه فكيف لا تكون التقنية كذلك انكشاف، لأنها جزء من هذا القدر بالذات، انه السر الغامض الذي يخيم على كل العصور، حتى على عصر التقنية ذاتها، انه التيهان والنسيان، حيث يوجد ثمة في الوقت نفسه حقيقة وانكشاف، يقول هيدغر "إنّ التقنية الحديثة شكل من أشكال الانكشاف، فهي تنشر كينونتها في المنطقة التي وجد فيها الانكشاف واللاتحجب والاليتيا، أي حيث وجدت الحقيقة"[297].

---

295) مارتن هيدغر، "الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية"، ترجمة، فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، دمشق، 1998، ص65.

296) مارتن هيدغر، "التقنية – الحقيقة – الوجود"، مصدر سابق، ص 52 .

297) المصدر نفسه، ص 54.

هنا نجد أنفسنا أمام هذا التساؤل لماذا يحيل هيدغر التقنية الحديثة دائما إلى الانكشاف؟ يبدوا هنا الجواب بسيطا إذا اعتبرنا التقنية ميزة إنسانية، لأنّ الإنسان بتعاطيه التقنية يشارك في التسخير والانجاز، وكأنه شكل من أشكال الكشف فالانكشاف هو فعل الإنسان في التقنية، لكن أساس هذا الانكشاف ليس من فعل الإنسان، بل من الحقيقة ذاتها، من"الحاضر"، لأنّ الإنسان لا يستطيع أنْ يكشف إلا داخل الحقيقة، وبالتالي فالأساس لا يجد له مكانا إلا في الحقيقة، وليس في التقنية كفعل إنساني، وما يصل إليه هيدغر بعد كل هذا هو أنّ ماهية التقنية ليست شيئا تقنيا كما يؤكد دائما، بل هي انكشاف/حقيقة /اليتيا، بيد أنّ هيدغر يفاجئنا كعادته بالنقيض تماما، حين يقول "مازالت ماهية التقنية مختفية وستبقى كذلك مدة طويلة"(298).

بل أنّ "كينونة التقنية تهدد الانكشاف وتهدد بإمكانية حصر كل انكشاف في التسخير والانجاز،... الفعل الإنساني ذاته لنْ يستطيع أبدا أنْ يعالج مباشرة هذا الخطر" (299)، لكن حسب ما يقول "هيدغر" على لسان "هولدرلين" "هناك حيث يكون الخطر ينمو هناك أيضا من ينقذ" (300)، والفعل" أنقذ" يتخذ دلالة عميقة عند هيدغر، فهو يعني أيضا، أنْ نقود نحو السؤال عن الأساس، لكن قد يتضح أنّ مقاربة هيدغر حول مضمون التقنية تضعنا في تقابل يبدوا للوهلة الأولى غامض بين امكان تأسيس الدزاين وبين آخر ما أفرزه العلم الحديث من تطور "عصر التقنية".

---

298) مارتن هيدغر، " الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية"، مصدر سابق، ص75.

299) Heidegger : " La Question de la Technique."p21.22.

300) إنّ هذا المبدأ يتخذ في شعر "هولدرلين" دلالة خاصة، فحيثما المهواة فثمة المناجاة، وحيثما قام الخطر اشتدت النذارة وتوارت البشارة، بما تعنيه الفك والتحرير والحفظ والصون والرعاية والوقاية والاستجارة والاستعهاد، حيث تغدوا الكينونة الأمارة على البدوالجديد والإشارة إلى الإصباح المنتظر. للمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع إلى كل من/- محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص 613، وما بعدها.

لكنّ هيدغر لا يلج موضوع التقنية إلا ليثبت دعائم هذا التأسيس، فهو بقدر ما يعود إلى التقنية ويستفسر حول موضوعاتها فإنّ الحنين دوما يقذف به إلى سؤال الأساس "سؤال الكينونة"، وعندما يسأل عن ماهية التقنية ليس هدفاً منه أنْ يجدها في ما هو تقني، أي بالمفهوم الذي تفهم به التقنية كاستعمال وتحول للطبيعة وتغيرها، بل الهدف وكل الغاية هي الوصول إلى النقطة التي بات لزاما فيها أنْ يجد تأسيس الدزاين مكانا لها في قلب الإعصار التقني، ليصل إلى نتيجة مفادها أنّ دعائم هذا التأسيس لا يجد مكانه في ما هو تقني، بل أنّ التقنية بما هي كذلك في آخر تطوراتها، لا يكون لها أساس إلا في ما يسمح لها بأنْ تكون مشروعا ممكنا، إلا في ما ينتجها، والتقنية بقدر ما تصل إلى نقطتها الأخيرة، بقدر ما يلقي قدر الكينونة ظلاله وينكشف هكذا تساؤلا أصيلا عن الأساس المفقود ويختفي سؤال الماهية "ماهية التقنية" في هذا التِسأل بالذات.

وانكشاف سؤال الأساس المفقود هو الميزة التي أصبحت تخترق وتسود كل سؤال سيقحمنا فيه هيدغر بعد ذلك، ومهما يستقر جنون التقنية، فإنّ هناك كما يقول شاعر الشعراء "هولدرلين" ما ينقذ، إنّ دلالة هذه العبارة ستحيل التحليلات الهيدغرية إلى مشروع العودة إلى الإغريق، عودة تأويلية هيرمينوطيقية متبوعة بنوع من السيميولوجيا، هذا لأنّ البحث عن الأساس فيما هو أونطولوجي قد استنفذ كل إمكانات الأونطولوجيا ذاتها حيث أصبح السؤال لا يحيل إلاّ لسؤال آخر وهكذا .

لكن في أي مأزق تساؤلي يقذف بنا هيدغر من جديد؟ لا شك أنّ هيدغر لا يرضى بالتحديدات المطلقة، ولا يتوقف عند نهاية معينة، بل هو يأخذ بنا دائما عبر السؤال الذي لا يمكن مطاردته، لكن إذا كان السؤال هو الأساس، فانّ الأمر هنا سيتضح، حيث الماهية والأساس والجوهر والأصل، لا تعرف إلاّ بالاختلاف وكانّ الاختلاف الأونطولوجي هو الذي يتكلم ويسيطر بلغته، حيث الحجب والانكشاف، الحقيقة

واللاحقيقة، الأصيل والزائف، الأساس واللاساس، بيد أنّ هذا لا يعني أنّ هيدغر سينهي السؤال عن الأساس أونطولوجيا، بلْ انه سيمنح لهذا السؤال فسحة أخرى يمكن أنْ يفصح فيه عن كل تجلياته بالعودة إلى اليونان أين تجلت الفنون في أعلى مستوى من الانكشاف الذي منح لها، وبالضبط في الشعر يقول هيدغر على لسان هولدرلين "الإنسان يحيا شعريا على هذه الأرض" (301) لأنّ الشعر يضع الحقيقي في أفق إشعاع ويتخلل كل فن وكل فعل يمكن أنْ ينكشف بواسطته سؤال الأساس، ولأنّ الشعر هو بالضبط المسكن وجوهر الكينونة (302)، وعلى هذاّ المنعطف بالضبط نقف على تلك الوضعية الحرجة التي بلغها سؤال تأسيس الدزاين *Dasein* بحكم سيطرة ميتافيزيقا التقنية، لأنه كما يقول هيدغر "كلما تسألنا عن ماهية التقنية كلما أصبحت ماهية الفن غامضة"(303). وتبعا لهذا يصبح تجلي تأسيس الدزاين غامضا كذلك، وما يدرء هذا الغموض هو الدروب التي تقود نحو ما ينقذ في الفن الذي يعبد به هيدغر الدروب التي تقود نحو تأسيس ممكن للدزاين.

---

301) مارتن هيدغر، "إنشاد المنادى"، مصدر سابق، ص67.

302) M-Heidegger:"Essais et Conférences. P224.

303) مارتن هيدغر، " التقنية – الحقيقة – الوجود " مصدر سابق، ص 86.

الفصل الثالث: الدزاين ما-بعد التفكيك الأنطولوجي

- الدزاين بين لغة الفكر ولغة الشعر
- من الدزاين إلى البنية
- الدزاين من الأصل الأونطولوجي إلى الفهم الهيرمينوطيقي
- الدزاين من سلطة "العقل/الصوت" إلى فضاء "النص/الكتابة"

III.1. الدزاين بَيْنَ لُغَةِ اَلْفِكـرْ وَ لُغَة اَلْشِعــرْ

لقد أدرك هيدغر أنّ تجاوز الميتافيزيقا الكلاسيكية، إنما يعني التوقف عن "علمنة الفلسفة" بإضفاء الطابع العلمي عليها، كما أدرك أنّ هناك صور أخرى من التفكير بخلاف التفكير العلمي، يمكن أنْ تعبر عن الكينونة، ومن هذه الصور"الشعر" في علاقته الأساسية بالفكر، لكن إذا كان زماننا هو زمان التكنولوجيا والتقنية والآلة وغياب المقدس والقداسة على حد تعبير"هولدرلين"[304] ، فهل يعيننا القول في الشعر والفكر كي نعود إلى سكننا التاريخي، الذي هو القرب من الوجود؟ وهل بوسعنا أن ننصت إلى نداء الوجود من جديد، أو أنْ نصغي إلى رنين الصمت ليعود الإنسان إنسانا والوجود وجودا حقيقيا؟[305].

إنّ "هيدغر" يسعى إلى شق هذا الدرب بالكشف عن الطابع السيميولوجي للأونطولوجيا، ذلك أنّ ما خلصت إليه الأونطولوجيا الأساسية ابتداء من "الوجود

---

304) إنّ زماننا على حد تعبير هولدرلين هو"الزمن الضنين"، فالشاعر نظر حوله، ووجد البشر بعيدا عن السماء والسماء بعيدة عن البشر، وأحس أن الدنيا قد خلت من البراءة والجمال، وأن الحب نفسه قد أصبح سخفا وخداعا، واللغة أقفرت من الحوار، فلم تعد هي لغة الأرض، للمزيد من الاطلاع يمكن النظر في هذا الصدد الى:

- مارتن هيدغر،"إنشاد المنادى"، ترجمة، بسام حجار، المصدر نفسه ص97 وكذلك،

- عبد الغفار مكاوي، "شعر وفكر" دراسات في الأدب والفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1955 ص16.

- فريدريك هولدرلين، "1843،1770"، شاعر رومانتيكي ألماني، من أهم قصائده قصيدة، "المتجول " و"خبز ونبيذ "، "العودة إلى الوطن "، ومن مسرحياته الشعرية، "موت انباذ وقليس"، وترجمته لمسرحية "أوديب ملك" في عام 1802، ظهرت عليه آثار الاختلال العقلي الواضح وتوفي في 07 يونيو 1843، أقبل هيدغر على شرح قصائده وبين أهميته كشاعر ومفكر، أوكشاعر الشعراء، حيث عكف على تأمل ماهية الشعر وبالتالي ماهية اللغة والوجود، أنظر في هذا الصدد/صفاء عبد السلام جعفر،"أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر،"دراسة فلسفية في قصيدة "شتيفان جؤروجة "الكلمة" دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر 2001، ص13.

305) صفاء عبد السلام جعفر، "أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر،"دراسة فلسفية في قصيدة "شتيفان جؤروجة "الكلمة"، مرجع سابق، ص16.

والزمان" *1927* هو التقابل بالضد، لما يمكن أن يؤول لصالحها، ولما هو في الوقت نفسه عائق أونطولوجي يمنعها من الظهور والتجلي، حيث لم تتخذ إلاّ مهمة تهديمية تحمل معاول التفكيك، حتى ما فتئ هذا التفكيك ينقلب على ذاته، ولما لا إذا كان تأسيس الدزاين يبرز في حالة من اللاتحديد الكلي، فهو ليس"ما هو" و"هو هو" في الوقت ذاته إذ لتتم معرفته وتحديده في ظهوره لا بد من "فهم" ينكشف فيه هذا الظهور عن غموضه لكن إذا كان هذا "الفهم" هو انبعاث من كشف للأساس كظهور فينومينولوجي قابل للوصف، فانّ ظهور"المعنى" الأونطولوجي يغدوا هو العنوان وربما هو"الماهية" التي تحقق هذا الأساس، ليجد له مكانا منه يعرف الكائن "الموجود".

وأمام هذا الاحتمال يظهر المأزق الذي يمكن أنْ ينسد عنده الأفق الأونطولوجي "ميتافيزيقا الدزاين"، لكن من جهة أخرى يكون ثمن الإبقاء على هذه الأونطولوجيا أونطولوجيا أساسية، هو البقاء على مستوى ما هو أساسي فيها للكشف عن الخطوة الحاسمة التي تقود إلى"أرضية" الأساس كحقيقة ثاوية في صراع داخل المحددات التي يفرضها السؤال الأونطولوجي، وعند هذا المنعطف بات لزاما على الدزاين أنْ يجد له أفقا أكثر انفتاحا للقفز فوق كل تهديد يمكن أنْ يهب به الانسداد الأونطولوجي، ولكي لا تغدوا الأونطولوجيا الأساسية انبعاثاً لما هو أكثر بأساً "ميتافيزيقا الدزاين" .

إنّ الأفق الذي يطرحه هيدغر هو الرجوع إلى الوراء في عودة ظافرة للسؤال عن الأساس، إلى اليونان، حيث "الفن والشعر" اتخذا لهما مكان الصدارة، هي أشبه بعودة نيتشه إلى الإغريق "المفكرين القبل سقراطيين"، إلى التراجيديا والمأساة مصدر كل أمل ممكن في البحث عن الأساس، لهذا السبب أدرك هيدغر أنّ فلاسفة "ما قبلـ–سقراط" وبصفة خاصة انكسيمندر وبارميندس وهيرقليطس كان تفكيرهم بمثابة شعر أصلي، أو

أنّ فكرهم قد اتخذ طابعا شعريا في المأساة الإغريقية [306]، أين ظهر لأول مرة الحوار بين الشعر والفلسفة "الفكر"، شكلا ومضموناً، حيث كان المفكرون شعراء، والشعراء مفكرين، إنّ هذا البعد لم تسلم منه حتى الفلسفة الأفلاطونية، التي أراد مؤسسها "أفلاطون" أنْ يطهرها من العنصر الشعري والأسطوري *Mytheme*– في محاولة يائسة لطرد الشعراء من جمهوريته، لأنّ خطابه الفلسفي ذو الخاصية الرياضية *Le mathéme*، قد انبنى على الكثير من العناصر الشعرية كالأسطورة والبلاغة، بما فيها من كناية ومجاز ناهيك عن أنّ اللغة ذاتها "الميتافيزيقا" تجد أصلها في الاستعارة كمقوم أساسي لماهيتها [307] ، إنّ التداخل العميق بين لغة الفكر ولغة الشعر في وحدة الصراع هو ما سينهي بالفشل أي محاولة للكشف أونطولوجياً عن حقيقة الوجود خارج هذا المعنى للأساس، اذْ "يبحث هيدغر عن أساس مشترك بين الفكر والشعر، لأنها شقيقان في نظره" [308].

انّ هذا الأساس هو بالضبط تمثل العلاقة الحميمة بين الفكر والشعر حين يتحدان في الكلمة والقول واللغة، أو في اللوغوس بما هو الكلمة والكل والقانون[309]، ذلك أنه عندما

---

306) المرجع نفسه، مرجع سابق، ص23.

307) يقول هيدغر في مؤلفه،"مبدألعلة"عندما يظهر قصور الميتافيزيقا، تهوى مصداقية مفهوم المجاز بوصفه مفهوما محددا"، هذا بالضبط، لأنّ المجاز لايجد له مرجعية في التعبير عن الوجود، إلا في إطار تصورنا لموجودية اللغة، لذلك غالبا ماتستخدم الاستعارة لتفسير الأعمال الشعرية والفنية عامة، أي أنّ المجاز، لا يوجد إلا في متن الميتافيزيقا أو داخل حدودها، أنظر في هذا/ مارتن هيدغر "مبدأ العلة" مصدر سابق، ص55./ وكذلك/

-عبد الهادي مفتاح،"الشعر وماهية الفلسفة"، مقال مقال علمي، موجود ضمن، 2007، ص7.

308) علي حبيب الفريوي،"مارتن هيدغر، الفن والحقيقة، أو الانهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا" مرجع سابق، ص235.

309) انّ "اللوغوس" عند هيدغر يعني " الكلمة، المعنى، الكل، الواحد، القانون"، وهو الذي يجمع الموجودات في الوجود، أوهو التجميع والضم في نور الوجود وحقيقته، وإظهار طبيعة الموجود من ثنايا التحجب، فمايفهم بواسطة اللوغوس هو ذاته ماينتشر ويظهرفي اللغة، اذ هيدغر يفكر اللوغوس بعيد عن المتن الميتافيزيقي، لأنه في نظره حال في اللغة انتشارا عظيما وموحدا في الواحد الكل/أنظر في هذا

نفكر في الشعر نجد أنفسنا في نفس المجال الذي يتحرك فيه الفكر غير أنه مع ذلك لا يمكننا أنْ نقرر بوضوح تام، ما إذا كان الشعر بحق نوع من الفكر، أو أنّ الفكر نوع من الشعر، يقول هيدغر "كيف يكون في استطاعتنا أنْ نفكر على الدوام في العلاقة المذكورة بكثرة بين التفكير والشعر إذا كنا لا ندري ماذا يعني التفكير، وإذا كنا لا نستطيع أيضا تبعا لذلك أنْ نفكر في ما يعنيه الشعر"(310).

بيدّ أنه إذا تأملنا في الشعر والفكر نجد أن كل منهما يقترب إلى الآخر، لأنهما ينبعان من سؤال الأساس الذي يجتذب كل منهما في علاقة الجوار هذه لكن على الرغم من اتفاق الشعر والفكر من ناحية القول فإنهما يختلفان وفقا لاختلاف نوعي القول في كل منهما، يقول هيدغر "إنّ المقول الذي هو شعر والمقول الذي هو فكر لا يتماهيان البتة، ولكنهما أحيانا الشيء نفسه يحدث هذا عندما يكون الشعر شعرا رفيعا والتفكير تفكيرا عميقا (311).

لأنه "أنْ يقوم حوار بين الفكر والشعر معا لا ينجوان من تلك العلاقة والواضحة، وإنْ كانت مختلفة بالكلام...إنّ الحوار طويل بين الفكر والشعر"(312)، هذا بالضبط لأنّ المفكر يسعى لأنْ يلتقط الكلام الصادر عن الوجود في شكل نداء، أمّا الشاعر فانه يصغي للكلام كتجمع لقول الحقيقة في ماهيتها الفنية، انه يسعى إلى تسمية شيء أكثر

الصدد-مارتن هيدغر، "نداء الحقيقة" ترجمة، عبد الغفار مكاوي ص401/وكذلك/-علي حبيب الفريوي،"مارتن هيدغر، الفن والحقيقة، أوالانهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا" مرجع سابقص230.

310) M-Heidegger: " Qu’appelle-t-on penser ", P31.

311) Ibid .P32.

312) مارتن هيدغر،"انشاد المنادى"، مصدر سابق، ص23.

سموا وأصالة، هو ما تخفيه الحقيقة ذاتها كانكشاف للموجود في ضوء الوجود(313)، وما يسعى لأنْ يسميه بالضبط هو ما ندعوه بالمقدس(314) .

إنّ المفكر يقول الوجود أما الشاعر فيسمي المقدس(315)، "... ولا شك أننا نعرف الكثير عن العلاقات بين الشعر والفلسفة، ولكننا لا نعرف شيئا عن الحوار بين الشاعر والمفكر اللذان يسكنان قريبا، كل واحد منهما عن الآخر على أبعد الجبال عن بعضهما البعض(316) "القول والموجود، الكلمة والشيء ينتميان لبعضهما البعض بكيفية مستترة لا يمكن فهمها إلاّ بمشقة" (317).

إنّ هذا الانتماء هو ما يجعل من الكلام مأوى ومسكناً للدازين، اذْ العناية الفائقة بالكلام هي المهمة الوحيدة التي يجد المفكر نفسه حريصا عليها، وهو أنّ عمله كمفكر يقتضي منه أنْ يجد العبارة المناسبة للتعبير عن ما يراه ضروريا لأنْ يقال، وما هو بالنسبة

313) يلاحظ أن الحقيقة في معناها الحرفي هي لاتحجب الثيا Alétheia، فالتفكير في الوجود في حقيقته يعني التفكير فيه على أساس السلب والإيجاب /أنظر في هذا الصدد، -مارتن هيدغر،"التقنية –الحقيقة – الوجود "، مصدر سابق، ص31.

314) لهذا يقول هيدغر، "أن المقدس يأتي إلى اللغة من خلال الحلم الشعري Le Songe الذي هو القصيد السابق على القصيدة "، غير أنه في الصفحة الموالية، يرى أن فكر الأصل هو وحده الذي يقترب من المقدس، حيث يقول، "وحده الفكر المفكر في الأصل الذي يفكر في ماهو سابق على كل فكر يستطيع أن يتعرف على المقدس بهذا المعنى"/ أنظر في هذا الصدد:

-M.Heidegger: "Approche De Hölderlin. p146.p147.

315) Beda allemann": Holderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poèsie et pensèe". P158.

316) مارتن هيدغر،"مالميتافيزيقا"، نقلاعن بدوي،الموسوعة الفلسفية،ج2، دار الآداب، بيروت، ط2 1982، ص607.

317)M-Heidegger: "l’homme habite en poète ", In Essais et conférences, P 217.

للمفكر ضرورة قصوى هو التوفيق في التكلم عن الوجود وتوضيح طريقة إنقياله في اللغة لهذا السبب فان كل من الفكر والشعر ينبعان من التفكير الأصلي(318).

وما يقصده هيدغر هنا من التفكير الأصلي هو التفكير في الوجود ومن خلاله وهذا التفكير يماثل الشعر الأصلي، وهذا الشعر يجعل من اللغة أمراً ممكنا، فالتفكير شعر والتفكير في الوجود طريقة أصلية للشعر، أو هو الشعر الأصلي الذي يسبق الشعر وسائر أنواع الفنون مادامت كلها تتحرك في إطار لغة الوجود انّ سؤال جوهر الشعر لا ينفصل عن سؤال الوجود(319).

فالفنان يكون شاعرا بقدر ما يكون مفكرا، لأنّ كلا من الشاعر والمفكر يشتركان في مهمة إحضار الوجود عن طريقة اللغة، انه بالفكر يتم التعبير عن الوجود باللغة، فالغة بيت الوجود والإنسان يسكن في هذا البيت، والمفكرون والشعراء هم حراس البيت وحماته (320) من هنا تتضح علاقة الجوار في اللغة بين كل من الفكر والشعر، بين لغة الوجود "البشر" ولغة المقدس "الآلهة"، يقول هولدرلين في أروع قصائده، "احتفال السلام":

---

318) إنّ اللغة عند هيدغر"شعر أصلي"، فهي تعبير عن الوجود، من حيث هو كذلك للكلمة، في هذا الشعر الأصلي يعبر كل شعب تاريخي عن مصيره فالشعر قول أصلي، وعلى الإنسان أن ينصت إلى هذا القول، وهذا القول عندما ينادي الإنسان يوجه ندائه أيضا إلى الأشياء وإلى العالم وهو يدعوا الأشياء بوصفها كذلك، لأنها موضع اهتمام الإنسان، وعلى الرغم من القرب بين العالم والأشياء، فإنهما مختلفان واللغة تحدث بوصفها كذلك الفرق بينهما فتظهر الحاجة إلى وجود الإنسان، لأنه ذلك الموجود الذي تنفتح ماهيته على الــ Logos بوصفه فرقا أواختلافا بين الوجود والموجود، اختلافا وفرقا أونطولوجيا/ أنظر في هذا الصدد مارتن هيدغر،"نداء الحقيقة"، مصدر سابق، ص114، ص 120، وكذلك عبد الهادي مفتاح، "الشعر وماهية الفلسفة"، مرجع سابق، ص7 ومابعدها.

-M-Heidegger":Approche De Hölderlin ",P55.

319) Beda allemann": Holderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poèsie et pensèe". P281.

320) مارتن هيدغر، "نداء الحقيقة "، ترجمة عبد الغفار مكاوي، سلسلة النصوص الفلسفية، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة 1977، ص114 ص120.

"جرب الإنسان الكثير

وسـمى من السماويين الكثير

ونسمع عن بعضنا البعض

منذ أن كنا حوارا" [321]

إنّ هذا الحوار، هو حوار الألهة والبشر، السماء والأرض، على أمل عودة المقدس الالآهي الى البشر بعد طول غياب وانسحاب، يعبر الشاعر عن زمن الضنين والقفر وضياع المصير في هذا الزمن الليلي، وحده الشاعر من يقول المقدس لأنه وحده الوسيط ما بين الألهة والعالم، يتأّول قداسة الألهة ويسمي المقدس ويجيب عن النداء ويرفع الحجاب عن الجوهر الرسالي للغة الشاعرية [322] لأنّ جوهر الشعر يقيم في قواعد الالتقاء والاختلاف، التي تتحكم بعلامات الآلهة وصوت الشعب، والشاعر يقف في الحيز الوسطي بين تلك الآلهة وذاك الشعب انه "أي الشاعر" مستبعد إلى الخارج، هذا الخارج الذي يمثل هذا المكان الوسط "المابين" بين الآلهة والشعب، لكن في هذاّ "المابين"، بالذات يتقرر ما هو الإنسان وأين يسكن ويتأسس وجوده في العالم[323].

انه يتأسس بالضبط في اللغة وإذا كانت اللغة هي مأوى الوجود ومسكنه، فانّ الإنسان هو حارس هذا المأوى وحاميه، وما الفكر والشعر إلاّ أسوار الحمى وجدرانه لكن لماذا سؤال العلاقة الجوهرية بالغة يطرح سؤال الأساس بالنسبة للدزاين الانساني؟ انه يطرح من ضرورة الغاء التصور المرتبط بالغة كحاجة للاتصال والمعلومات، والنظر

321) المصدر نفسه، ص151.

322) علي حبيب الفريوي،"مارتن هيدغر، الفن والحقيقة، أو الانهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا" مرجع سابق، ص247.

323) مارتن هيدغر، "إنشاد المنادى"، مصدر سابق، ص67.

اليها فقط من حيث بنيتها الأونطولوجية المرتبط بكينونة الدزاين الانساني من حيث هو كذلك [324].

هكذا يتأسس الدزاين في نوع من السيميولوجيا التي تجد مرتكزاتها في اللغة كجذر عميق يكشف عنها وفق تحديدات مختلفة "الفكر، الشعر، الفن،...ومن هنا ستعمل جل الفلسفات المعاصرة لهيدغر واللاحقة له بالانطلاق من الأرضية نفسها العودة إلى مساءلة اللغة سواء كانت كصدى لحاكمية البنية التي تجلت عند ليفي شتراوس في "الوظيفة الرمزية" وعند فوكو في "نظام الخطاب" وعند جاك لاكان في "اللاشعور اللغوي"، أو كتأويل للكلام عبر الكشف عن الوحدة الداخلية للنصوص وملاحقة ضمير المتكلم كما كشف عنه المشروع الهيرمينوطيقي مع هانزجورج غادامير في "الحقيقة والمنهج" أو بالاشتغال على النصوص باعتبارها لعبة استعارات لغوية تحت معاول التفكيك كما يكشف عن ذلك المشروع التفكيكي عند "جاك دريدا".

---

324) Beda allemann": Holderlin et heidegger. Recherche de la relation entre poèsie et pensèe". P261.

III.2. مِنْ اَلْدَزايِنْ إِلى اَلْبِنْيـة

إنّه بقدر ما كان الفكر الهيدغري في نهاية رحلة العمر يستشعر خطر انهيار المشروع الثقافي الغربي من داخله، بقدر ما يتضح من بعده أنّ هذا المشروع قد أخذ بالانفجار حين تبلغ قواه ذروة التكنولوجيا، حيث نجد أنّ أهم فلسفة بعد "الوجودية" وهي"البنيوية" تستعيد مفهوم النهاية الكارثية للإنسان أمام قدرية وحتمية الدمار التكنولوجي (325).

هذاّ بالضبط لأنّ هذه الكارثية هي التي ربّما تطرح البدء من جديد لتأسيس الـ*Dasein* على طريق مختلف، وبالفعل فقد راحت البنيوية منذ انبعاثها في المجالات الألسنية تكشف عن خصوبتها، حيث كان البحث في البنى وأنظمة المؤسسات والصنائع والمعتقدات، مجالات للكشف عن النهايات التي يمكن أنْ تطال الـ*Dasein* بعد أنْ أصبحت البنية تخترقه من الأمام ومن الخلف لذاّ فما على الفلسفة إلاّ أنْ تؤسس تحليلاتها تحليلا بنيويا، هذاّ لأنّ البنية هي الـمايتوارى تحت المايحدث، ومن ثم فإنّ هدفها هو اكتشاف الأساس داخل المايحدث، من هنا فإنها الدزاين *Dasein* وقد وجد نفسه أمام الكلمات والأشياء (326)، بعيدا عن كل ادعاء مسبق لفعالية أي ذات بالمعنى الاطلاقي كما زعمت الحداثة الغربية، فالوجود بين الكلمات والأشياء هو الذي يعود بنا إلى الدزاين *Dasein* كانفتاح أركيولوجي يقوم بالحفر على الشيء ليبرزه من تحت الردم، وهذه هي مهمة المنهج الأركيولوجي الذي اتخذ منه "ميشال فوكو" مطية للكشف عن القطائع الابستيمية الكبرى في مجال الأنظمة المعرفية التي فرضت تغيراتها إحداث عدة وثبات من الحدث المعرفي إلى مرجعية البنية التي يرتد إليها.

---

325) ميشال فوكو، "الكلمات والأشياء"، ترجمة، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان 1990، بدون طبعة، ص6.

326) المرجع نفسه، ص10.

وهنا نجد أنّ مقولة الاختلاف كما بشرت بها النصوص الهيدغرية ستجد لها امتدادا داخل أركيولوجيا "ميشال فوكو" ذلك أنّ البحث عن الابستيمية داخل أي ثقافة أو فكر إنّما يحدث بنوع من المفارقة لذاته والالتحاق بهذا الشئ الذي ابتداء منه يعرف، انّه الأساس والأصل المفقود، وفقدان الأساس والأصل حسب فوكو هو انحراف مشروع الثقافة الغربية تحت وطأة السيطرة المطلقة لميتافيزيقا اللامتناهي(327)، لهذاّ السبب ستعمل الأركيولوجيا بالحفر تحت التاريخ لتقف عند التناهي الذي يكشف عن المستور والمحتجب، أو قل عن البنى التي تحتكم إليها صيرورة الثقافة الغربية برمتها، بالضبط مثلما أنّ الأونطولوجيا الأساسية كشفت عن هذا التناهي داخل تاريخانية الوجود الإنساني.

وهنا ستقف كل من الأونطولوجيا الهيدغرية والأركيولوجيا أمام هذا التناهي الذي يصبح معه التاريخ منفي من تاريخه "الميتافيزيقي" والإنسان مغادر دائما لكل الصيغ الإنسانوية التي حشر بها، هكذا جاءت البنيوية على غرار الأونطولوجيا الهيدغرية لتقوض قرونا بأكملها من النزعات الإنسانية (328).

فقد كشف هيدغر عن ما تبطنه هذه النزعات من تصورات ميتافيزيقية عامة عن الإنسان وعن حريته وعن مصيره، ذلك أنها ربطت تفسيرها له بالماهية-*Essence* وانطلاقا من تأويل ثابت للطبيعة وللعالم وللتاريخ وقد ظهرت هذه الأعراض ابتداء من

---

327) أربير دريفور وبول رينون،"مشال فوكو، مسيرة فلسفية"، ترجمة جورج أبي صالح، ط1، دار الانماء القومي، بيروت لبنان، د/س، ص32.

328) هذا ما يظهر في عمل البنيويين، على إذابة كل نزعة تؤمن بعلو الإنسان وتقدمه وسيادته وقدرته على تغيير العالم والتاريخ، حتى لاتؤخذ البنيوية هي الأخرى في فخ الهوية والذات، ولعل هذا الموقف أعتبرأحد أكبر شناعات البنيوية برمتها، فهي بهذا الاعتبار تصبح فلسفة موت الإنسان فالإنسان لايعدوا أن يكون غير حادث ترتب عن بنية ما، يمكن الاطلاع في هذا الصددعلى/

-Claude l'Lévi-Strauss: " La pensée sauvage ", libraire plan, paris, 1962, P 326.

الأونطولوجيا اليونانية وبالخصوص في الأزمنة الحديثة عهد انتصار ذاتية الإنسان "ميتافيزيقا الذات" التي لم تستطع في نظر هيدغر أنْ تحقق "القفزة من الموجود إلى الوجود" [329]، ولعل هذاّ العجز يرجع بالأساس إلى أنّ النزعات الإنسانية أخذت ترى في التاريخ الأفق الممكن لتحقيق غاية الإنسان ووجوده [330]، بيد أنّ هيدغر ومن ثم بعده النزعة البنيوية لم تحل التاريخ لأي أفق قبلي يمكن لذات الإنسان أنْ تكشف عنه، فقد خلص هيدغر إلى أنه لا ينبغي وصف أي واقعة بأنها تاريخية إلاّ بالعودة إلى *الـ Dasein* هذاّ لأنّ ما هو تاريخي بالدرجة الأولى هو *Dasein* وأما ماعدا ذلك كالأشياء والطبيعة وحتى الأحداث لا يمكنها أنْ تكون تاريخية إلاّ بالنسبة للـ*Dasein*.[331]

على نفس الخط تقريبا يقترن نقد البنيويين للنزعة الإنسانية بنقد التاريخ كصيرورة وكمجال لفعالية الإنسان وأهدافه وتطلعاته، حيث أنّ التحليل البنيوي يقترح بديلا يقتصر على دراسة الانتظامات والعلاقات المتزامنة داخل حالة معينة، بحيث يعلنون بأنّ التاريخ

329)M-Heidegger:"Lettre sur l’humanisme ", trad: R.Munier, Paris, 1964.

330) لقد أصبح الإنسان في نظر البنيويين مفعولا به من طرف بني تخترقه من كل حدب وصوب "اللاشعور، اللغة، الجنون، الموت، ...."، لهذا السبب فإن الخطاب البنيوي مع"ليفي شتراوس، فوكو لاكان، التوسير"، لايكشف عن الإنسان إلا بكونه صورة باهتة وبريقا يومض لحظة على سطح بنيه لاشعورية تغمره من كل جانب باسم ذلك الآخر الذي يسكن وراء الأقنعة أوباسم ذلك الأفق الفلسفي الذي فتحه الدزاين-Daseinالهيدغري عندما يكشف تأسيسه عن التمزق الأصلي له وعن عجزه عن أن يملأ النقص الذي يدخل في نسيج كينونتهوعن أن ينير بنفسه تلك العتمة الكثيفة التي تحيط بوجوده وتشكل بعده الأساسي- في هذا الصدد أنظر/

-Claude l’Lévi-Strauss: "La pensée sauvage ",P325-p327.

- Jacques Lacan: " Ecrits I," Paris, Seuil, 1970, P 190.

-ميشال فوكو، "ما هو عصر التنوير؟ "، ترجمة، يوسف الصديق، مجلة الكرامل، العدد12، ص61.

331) M- Heidegger: " Etre et Temps ", P440.p441.

هو مجرد اشتغال للبنيات الموضوعية بدون مبادرات إنسانية أو مسيرة بدون ذات على حد تعبير"لوي التوسير" أو سريانا مجهولا لا يعد بأي غد كما يخلص إلى ذلك فوكو[(332)]

هذاّ ويمكن القول أنّ أساس الوجود الإنساني وفق التحليلات الفوكوية سيتمفصل منذ البداية على ما هو غير ذاته، أي في المختلف كإمكان لعمل البنية هذاّ بالضبط لأنّ الأركيولوجيا ستحيل وجوده إلى ما هو أقدم منه، وهذاّ الماضي الأقدم هو ما ينفلت من نمط كينونته الواقعية التي هي بما هو عليه الإنسان هو هو إذّ يخلص فوكو إلى أنّ ما هو أساس وأصل في الوجود الإنساني لا يدل على تاريخ مولده ولا على أقدم نواة لخبرته [(333)].

هذا لأنّ الأشياء بدأت قبله بوقت طويل وأنّه للسبب ذاته ستبقى هي البنى التي تشكل وجوده، انّه مجرد علامة أو إشارة للأشياء التي تسبقه وتحدده، لذلك ليس بوسع أحد أنْ يحدد له أساسا أو أصلا، وفي ظل هذا الأساس والأصل المفقود الذي يتقهقر باستمرار إلى زمن لا وجود للإنسان فيه ولا بداية يتيه الوجود الإنساني، كما عبّر عن ذلك هيدغر بقوله "الإنسان يتيه إنّه لا يسقط في التيه لحظة معينة، إنه لا يتحرك إلاّ في التيه، لأنه ينغلق وهو ينفتح وبذلك يجد نفسه دوما في التيه" [(334)].

هكذا يقع الوجود الإنساني في التيه والضلال، من أجل هذا يقول فوكو "دائما على أساس ما هو بادئ من قبل يستطيع الإنسان أنْ يفكر في ما يصلح بالنسبة إليه كأصل" [(335)]، هذاّ بالضبط لأنّ الإنسان يكتشف حسب ما خلصت إليه الأونطولوجيا الأساسية

---

332) عبدالرزاق الدوي، "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط$_1$، 1992، ص61.

333) مشال فوكو،"الكلمات والأشياء"، مرجع سابق، ص274.

334) مارتن هيدغر، "التقنية- الحقيقة-الوجود "، مصدر سابق، ص35.

335) مشال فوكو، "الكلمات والأشياء"، المرجع نفسه، ص273.

مع هيدغر أنه من قبل لا يزال في العالم موجودا هنا*Dasein* وبالتالي فإنّ هذا "الما قبل" لا يملك تحديداً يمكنه أنْ يتجاوز العالم، لأنه لا يستطيع به أنْ ينفلت من وجوده الخاص، وكما يوضح "فوكو" هذا" فإنّ الإنسان المنفصل عن الأصل الذي يجعله معاصرا لوجوده الخاص من بين كل الأشياء التي تولد في الزمان وتموت فيه بلا ريب فالإنسان المنفصل عن كل أصل يظل موجودا هنا *Dasein*[(336)] .

إنّ هذا الانفصال عن الإحالة إلى أساس وأصل خارج الـ*Dasein* هو البنية نفسها التي تشكل فتحة التاريخ وإمكانه، هذا لأنه كما يصف هيدغر حقل وإضاءة *Lichtung* تضم جميع البنيات الخاصة وتسمح بالوصول إليها، وعليه يكون هو البنية التي تظهر في المضاءة التي تفتحها ممارسته، في مثل هذا أمكن لفوكو أنْ يقول "إذا كانت الأشياء وفق انتظامها التجريبي ارتجاعية دوما بالنسبة للإنسان متعذرة الإمساك في بدايتها، فإنّ الإنسان ارتجاعي تماما بالنسبة إلى ارتجاع الأشياء هذا، ومن هنا يمكنها أن تفرض مشروعيتها الصلبة على حالة التجربة الأصلية"[(337)].

من هنا يتضح أنْ تأسيس الدازين سيمنح بشيء من عدم الثبات والتحديد الكلي لأنّ الأساس ينفقد في هذا الانفتاح الذي يخيم في ظل الارتجاع الدائم بين الإنسان والأشياء بين الكلمات والأشياء، بين الدال والمدلول، بين الوجود والموجود هذا بالرغم من أنْ فوكو أعاد استانآف سؤال الأساس بالحفر الأركيولوجي داخل الممارسات الإنسانية للكشف عن البنى التي تحتكم إليها.

إلاّ أنّ الأساس بقي سؤالا مفقودا، وعلى هذا الخط تقريبا يقف هيدغر وفوكو أمام تحليلية التناهي التي تحيل الوجود الإنساني إلى تراجع بعيد أكثر فأكثر نحو السؤال عن

---

336) المرجع السابق، ص273.

337) أربير دريفور وبول رينون،"مشال فوكو، مسيرة فلسفية"، مرجع سابق، ص40.

الأساس، وفي هذا بالضبط يخلص فوكو عبر تنمية إشكال الأساس والأصل إلى أنه يتعذر الإمساك به ومن ثم بمصدر كينونة الإنسان، لأنه سؤال زائف[338].

غير أنه لا يمكن البرهان على هذه الحقيقة إلا بالبحث عنها وبالفشل في إيجادها وهنا "تبرز تجربة هولدرلين ونيتشه وهيدغر، حيث لا تعطى العودة إلاّ في تراجع الأساس والأصل[339]، اذْ كما يري أحد أكبر شراح هيدغر "ميكال دوفران" أنّ مزية الرجوع الى الوراء بحثا في أساسات الميتافيزيقا تعد بحق "أركيولوجيا أونطولوجية"، تبحث عن أساس غير ميتافيزيقي تتجلي فيه حقيقة الوجود، لتكشف عن زيف كل أساس ميتافيزيقي يزعم التأسيس الأصيل، اذْ هو ذاته لا أساس له[340]، وعند الوصول إلى هذا الحد، وبما أنّ الأساس والأصل لم يكشف عن نفسه بالتمام، فيبدوا أنّ الأمل الوحيد قائم في المستقبل وبالفعل فقد وجد هيدغر ضالة الأساس والأصل في إمكانية انفتاح الدازين على المستقبل، الذي ابتداء منه يعرف الكائن بما هو عليه[341].

وهكذا يكشف التحليل بأنّ هناك نقاط التقاء كثيرة وعناصر تشابه مثيرة تقرب ما خلصت إليه الأونطولوجيا الأساسية من التحليل البنيوي، هذا ما يظهر بالضبط قي تقلص أهمية دور الذات إلى درجة الصفر، حيث تم إقصاءها من كل لجوء إلى الوعي والقصدية وتعالي المعنى، وتلك السمة تميزت بها النزعات البنيوية في مجال الألسنية والأنتولوجيا والتحليل النفسي الجديد، فالبنيوية لا تهتم مثلها في ذلك مثل أونطولوجيا هيدغر بمسألة

338) مشال فوكو، المرجع نفسه، ص39. وما بعدها.

339) مشال فوكو، "الكلمات والأشياء"، مرجع سابق، ص276.

340) عبد الرزاق الدوي، "موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر، ليفى ستراوس فوكو" ص51.

341) بخصوص هذه الفكرة يمكن الرجوع الى كل من/ -M-Heidegger: « Temps et être», In question, IV , P 25.

-M-Heidegger:«L'époque des conception du monde», In chemins qui ne mènent nulle part, op, cit,

ما إذا كانت الظواهر التي تدرسها لها بالفعل ذلك المعنى الجدي الذي تضفيه عليها الذوات، إنّما تنظر إليها فقط على أنها مجموعة من العناصر، ليس لها أي معنى في حد ذاتها، وكيف يتأتى لها أنْ تحمل أي معنى في حد ذاتها، مادام الخطاب اللغوي والثقافي والنفسي والمعرفي محدد بقواعد لاشعورية خرساء [342].

هكذا يجتاز امكان تأسيس الدزاين*Dasein* عتبة الحداثة بعدما أصبح تناهي ومحدودية الإنسان هو العنوان الأكثر بأساً للسؤال عن الأساس، هذا التناهي بعدما كان مع الحداثة الغربية يحيل إلى اللامتناهي، أصبح الآن لا يحيل إلاّ إلى نفسه إنه وجود-هنا*Dasein* أمام الموت الهيدغري وتباشير الجنون الفوكوية[343]

ومن هنا تنبعث في ثنايا الخطاب البنيوي القطيعة الحادة ما بين إنسان الحداثة والإنسان اليومي، حيث انتهى إلى "هذا إنسان" وخلعت عنه "الـ" التعريف، إنه وجود هنا*Dasein* متشكلا في شكل العالم الموجود فيه، إنه يكتسب بنية الشيء الموجود بقربه والذي يريد أنْ يكشف عنه، وبهذا الشكل يصبح الوجود "في-العالم" مصتبغا بحتمية البنى التي يفرضها هذا الوجود، واللغة أعتى بنية انزلاقية تأسر الموجود برمته.

هذا هو بالضبط ما تأكد في المجال اللغوي "البنيوية الألسنية"، حيث لم تعد ترى هذه النزعة أنّ الإنسان سيد لكلامه، فهو ليس كذلك لأنه يتكلم اللغة، بل أنّ الكلام هو الذي يتكلم فيه ومن خلاله [344]، هذا تقريبا ما أكده هيدغر من قبل في قراءته إلى عبارة

---

342) عبد الرزاق الدوي، "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط$_1$، 1992ص153، وكذلك/ ميشال فوكو،"حفريات المعرفة"، ترجمة، سالم يفوت المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط$_3$، 2005، ص27.

343) مشال فوكو،"تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، ترجمة وتقديم، سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط$_1$، 2006 ص39.

344) جون ستروك،"البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا"، ترجمة، محمد عصفور سلسلة عالم المعرفة، دون طبعة، 1996، ص138.

كتبها "نوفاليس*Novalis*" وأوردها في نص يحمل عنوان "مناجاة" وهي "أنّ الكلام لا يكلم إلاّ نفسه"[345].

إنّ هذه المقولة هي التي أدت بأغلب البنيويين وعلى رأسهم" كلودليفي شتراوس" إلى الموقف الجازم والرافض لفكرة الحرية في مجال الكلام والكتابة، فكلامنا يخضع لمجوعة محددة من القواعد اللاشعورية وعندما نتكلم نتوهم أننا نقوم بذلك تلقائيا وعن حرية بينما نحن في الحقيقة خاضعون لبنيات وجدت قبل فكرنا ذاته، وقبل ظهور فكرة ما نسيمه بالمعنى *Le sense*[346].

وحسب "فوكو" فإنّ ظهور الخطاب الحامل للمعنى إلى حيز الوجود ليس أمرا ضروريا [347]، هذا ربّما لأنه شيء عرضي في مقابل صمت الوجود المجرد أو ضمن همهمة ارتعاش الأشياء السابقة على اللغة فهو يتخارج إلى الوجود انكشافا واختفاء، هذا مثلما أنّ الأساس في الدزاين هو الانكشاف والاختفاء الذي يبعده عن كل تحديد نهائي ومطلق [348]، كذلك نجد عند "فوكو" أنّ الخطاب يفلت من كل تحديد سواء أكان منطقيا أو نحويا أو بلاغيا، فما هذه التحديدات سوى وليدة قدرة الخطاب على إخفاء أساسه وأصله في عمل دوال هي مدلولات نفسها، فقد قال "فوكو" في محاضرته الافتتاحية في الكوليج دي فرانس عام *1971* بعنوان "بحث في اللغة" أنّ النظر إلى الخطاب على هذه

---

345) مارتن هيدغر،"إنشاد المنادى"، مصدر سابق، ص35.

346) ClaudeLévi-Strauss: "La pensée sauvage ", P323.

347) ميشال فوكو،"حفريات المعرفة"، مرجع سابق، ص25.

348) بينما كانت أونطولوجيا هيدغر تفسح المجال لتأسيسية ممكنة للدزين، فان البنيوية الفوكوية انما تبرز وجود اللغة على تخوم الدزاين، هذا لأن الانسان المعاصر انسان مزيف مكبل بعلاقات السلطة التي يتضمنها الخطاب والمقال/ يمكن النظر في هذا الصدد الى/- ميشال فوكو،"حفريات المعرفة"، مرجع سابق، ص127.

الشاكلة يعني تحريره من الخضوع لأسطورة الدلالة (349)، خطاب لا أساس ولا أصل له خطاب ينفتح على العدم الهيدغري.

على هذا الانفتاح يعيش الخطاب في الأمكنة الصامتة كما يوحي به امكان تأسيس الدزاين وحاكمية البنية، هذا لأنّ الدزاين*Dasein* في أساسه هو الانفتاح على الموجود الذي يبرر به ميلاد الخطاب الحامل للوغوس*Logos*، غير أنه في الوقت نفسه الصمت الذي ظل لامفكرا وثاويا وراء كل خطاب، أي الانحجاب والاختفاء، عودة وارتجاع الخطاب إلى ذاته "النفسه *Le mème*"، لأنّ الخطاب عند "فوكو" هو بنية ذاته ودال نفسه (350)، ذلك لأنه لا يثق بقدرة الكلمات على تمثيل الأشياء أو الأفكار (351).

على هذه الشاكلة تبرز أشكال المحدودية الأساسية التي تمثل مقولة "الموت" أهمها على الإطلاق، فهذا الذي يمضي إلى ما وراء الخطاب إلى تلك المنطقة الصامتة التي لاشكل لها ولا مغزى حيث تجد اللغة حريتها يشير إلى اختفاء الخطاب واختفاء الإنسان

---

349) جون ستروك، "البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا"، ص122.

350) إنّ هدف فوكو من هذا الموقف، لايمكن أن يفهم إلا ضمن الإطار العام لمشروعه الذي امتزجت أسطحه وأعماقه بالكثير من النفحات البنيوية، التي ينبعث معها البحث عن البنية المستترة على حد موقف "روجي غارودي "، هذا لأنها تكشف في هذا الإطار حسب " فوكو " عجز الوعي عن تعيين أصله وأساسه، وعجز اللغة من الكشف عن الموضوع، وذلك لأن الخطاب لابد من أن يعترض المسافة بين الذات وموضوعها المفترض، هذا بالضبط مثلما أن العدم المطبق في الدزاين Dasein يعترض المسافة بين الوجود والموجود، ولعل هذا مايفسر لنا انصباب جل الفكر المعاصر على تفكير مسألة مالغة؟ والحقيقة أن الاشكال لايتمحور حول حقيقة اللغة بقدر مايرتد إلى الإمكان الذي يهب نفسه للغة إلى ذلك المكان الذي حدده كل من "نيتشه" و"مالا رميه "عندما سأل الأول من يتكلم؟ ورأى الثاني جوابه البراق في الكلمة ذاتها،هذا بالضبط مايتأكد مراراعند "هيدغر" في مقولة "الكلام الذي يتكلم" حيث يقبع الصمت كأفق وحيد ينفتح وينغلق عنده هذا الكلام، في مثل هذا أمكن لـ"فوكو" أن يقول"لاينبغي إحالة الخطاب إلى الحضور البعيد للأصل، بل ينبغي تناوله كخطاب لا أصل له"، خطاب ينفتح على الصمت والعدم الهيدغريين/

- حول الحيثيات هذا الموضوع أنظركل من/ ميشال فوكو،"حفريات المعرفة "، مرجع سابق،ص 25/ مارتن هيدغر، " إنشاد المنادى"، مصدر سابق ص 43.

- جون ستروك،"البنيوية فلسفة موت الإنسان"، مرجع سابق، ص 138 .

351) جون ستروك،"البنيوية و ما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريد"، مرجع سابق، ص128.

معه، وعند هذه النزعة الاحتمالية التي تلقي بالسؤال عن الأساس داخل فجوة لا قرار لها تصبح مقولة موت الخطاب ومعه الإنسان الحامل له هي التأسيس الممكن للدزاين(352).

ذلك أنّ الأساس أو الأصل الذي يبحث عنه العصر بحثا لا يكل ظل هو الآخر عن أية إمكانية حقة لتعيينه، حيث لم يستطع هذا التناول التاريخي لدراسة الوجود "الحياة–اللغة–العمل" أنْ يكشف عن هذه النشاطات لا عن أصلها أو أساسها أو موضوعها، وكل ما كشف عنه حيثما نظرت المعرفة هو الاختلاف الذي لا حدود له(353)، والإنسان إذا لم يكن اللغة التي يتكلمها أو العمل الذي يقوم به أو الحياة الموجودة في أعماقه فماذا عساه يكون في النهاية؟ إنه شيء غير متعقل *Impensé*، ولا يمكن التعبير عنه بالقول *Indicible*، كما أنه غير مرئي *Invisible*، وهذا الشئ هو الذي اكتشفه فوكو على أنه القاسم المشترك لكل إنسان معاصر، حيث أنه الشاطئ القائم *Une plage obs cure* الذي يشير إلى منطقة عميقة في طبيعة الإنسان(354)، ولقد خلص امكان تأسيس الدزاين مع الأونطولوجيا الهيدغرية على اجتثاث هذا العمق بالتساؤل عن بنية الأساس المفقود والذي انتهت معه كينونة الإنسان إلى وجود يقبع في ظل الاختلاف.

وهذه هي نفسها الميزة التي استنفذ البنيويون جميع إمكاناتها بالوقوف على البنية الأساسية التي يتمرجع إليهاالـ*Dasein* فالاختلاف الأونطولوجي كما وهب به امكان تأسيس الدزاين هو ما ليس هو وهو هو" في الوقت نفسه"، قد تحين له اقتراب عهد

---

352) هذا بالإضافة إلى أن اللغة والاثنوجرافيا تكشف أننا خاضعون لقوانين لانعلم عنها شيئا، وكذلك علوم التحليل النفسي التي تكشف عن جهلنا بذواتنا، وفي النهاية يجد الإنسان نفسه منقادا بواسطة قوة غفل (Anonyme) الي مصير محتوم، أنظر، ميشال فوكو، "الكلمات والأشياء"ص 309، ويمكن النظر في هذا الصدد الى كل من/

- مشال فوكو، "الكلمات والأشياء، المرجع نفسه، ص309.

353) عبد الرزاق الدوي، "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، مرجع سابق، ص164.

354) مشال فوكو،"الكلمات و الأشياء"، مرجع سابق، ص270، ص271.

الوصال بالبنية، حيث البنية هي العنوان الأكثر تعبيرا عن التمزق الأساس للإنسان إذْ... مستوى الأصلي بالنسبة للإنسان هو بلا ريب أقرب الأشياء إليه ذلك الأديم الذي يجتازه الإنسان ببراءة"[355].

هكذا فإنّ التأسيس الذي أصبح ممكنا للدزاين هو القرب من الأشياء التي تقوده إلى مصير محتوم يكشف الموت عن جميع إمكانات، غير أنّ النزعة البنيوية كما هي موجودة باختلافات نسبية عند أصحابها "ليفي شتراوس/ فوكو/ لاكان...." توحدهم ربّما على صعيد واحد في هذا الموقف، هو الضرورة نفسها التي أدت بكل واحد من هؤلاء بالعودة خطوة إلى الوراء، بالضبط مثلما أنّ هيدغر عاد عودة لامفكرة إلى الفلاسفة القبل–سقراطيين "هيرقليدس انكسماندر.."، ستحدد البنيوية الأنثروبولوجية مهمتها مع "كلود ليفي شتراوس" بالعودة إلى فهم الشعوب البدائية"[4]، وكذلك ستعمل الأركيولوجيا الفوكوية بالعودة إلى قراءة الحداثة الغربية في ضوء البنى التي احتكمت إليها كل ابستيمية عبر العصور، وبنفس الشكل قرر "جاك لاكان" العودة إلى قراءة فرويد، وفي ظل هذه المرجعية التي فرضت على الفكر البنيوي تأكد معها أنّ السؤال عن الأساس بالنسبة لكينونة الانسان سيحيل مباشرة إلى إيجاد مرجعية لكل النشاطات الإنسانية، بما فيها تلك الخارجة عن سلطة وعيه، كما يظهر هذا في نصوص فوكو حول نظام الخطاب[356] وإكراه السلطة، وكذا تاريخ الجنون[357]، أو تلك التي يتناهى عندها الوعي الإنساني كما تشهد على ذلك نصوص"جاك لاكان"، لتنطلق حملة مضادة للديكارتية، أوقل هي نوع من الديكارتية المضادة، التي تظهر في الكوجيتو المخالف "إنني أوجد حيث لا أفكر وأفكر

355) المرجع نفسه، ص273.
356) مشال فوكو،"حفريات المعرفة"، مرجع سابق، ص21.
357) مشال فوكو، "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغربط1، 2006، ص39.

حيث لا أوجد"[358]، هذا الكوجيتو المضاد للديكارتية هو مبرر عودة "جاك لاكان" الى قراءة "سيغموند فرويد" التي لم يكن هدفها إثبات وجود اللاوعي، فهذا الأمر غدا واضحا منذ أنْ أقام التحليل النفسي الأدلة على ذلك[359]، بل الأساس هو أنّ اللاوعي بنية وأن هذه البنية تؤثر بأشكال لا حصر لها على أقوالنا وأفعالنا لذا يقول "جاك لاكان" "إنّ اللاوعي لغة، لأنّ بنية اللاوعي شبيهة ببنية اللغة" [360] فاللاوعي كما يصفه كتاب "تفسير الأحلام" يثرثر ويكشف عن نفسه باستمرار، فهو يصر على أنْ يسمع في أحلامنا وفي الأمور التي ننساها أو التي تشوش في ذاكرتنا وفي هفوات اللسان والقلم، بحيث يصبح طبيعة أساسية ملازمة لنا[361].

هكذا يمكن القول أنّ السؤال عن الأساس بالنسبة لكينونة الانسان، هو السؤال القابل للمباشرة ومنذ أنْ بعثت النصوص الهيدغرية ال*Dasein* كانكشاف للوجود الإنساني من تلك العتمة المحتجبة التي أغرق فيها الموجود الأونطيقي كل أساس تأكد بعده للنزعة البنيوية أنّ هذا الموجود الأونطيقي هو الاحتكام الظافر الذي ذاد به كل سؤال عن

---

358)J-La Can: " Ecrits", II, seuil(points), 1971, P 196.

359) انه إذا كان "فرويد" قد حاول إدراك التراكيب المكونة للنفسية البشرية من خلال اللاوعي، فإن هيدغر توجه إلى التراكيب الأونطولوجية للكينونة البشرية ومعالجتها من ناحية الفهم ماقبل المنعكس أي اللاوعي، وأذا كان مؤسس التحليل النفسي يسعى إلى فك رموز اللغة الرمزية المستترة لحالة اللاوعي فإن أونطولوجيا الأساس الهيدغرية، ستركز جهودها على تفسير اللغة اليومية التي يتوضح بفضلها تأسيس ممكن للدزاين، لأنه في اللغة بالذات تنكشف إمكانات الوجود، وأساس الظاهر الأعمق لنشاط الإنسان، وفي الوقت ذاته تتبدى البواعث المتشابهة في نشاط "فرويد" و"هيدغر" البحثي والموجه نحو الكشف عن مغزي الوجود الإنساني عن طريق تفسيرات اللغة التحليلية النفسية أوالأونطولوجية الفينومينولوجية، أنظر في هذا الصددفاليري ليبن،"فرويد، التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة" ترجمة، زياد الملا تيسيركم نقش ط$_1$، دار الطليعة، سوريا، دمشق، 1997، ص153.

- فرويد، "علم ماوراء النفس"، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1982، ص 105، ص108.

-M- Heidegger: " Etre et Temps ", P411.

360) J-La Can: " Ecrits", II,p270.

361) سيجموند فرويد،"تفسير الأحلام"، ترجمة، مصطفى صفوان، دار المعارف، القاهرة، بدون سنة ص514.

الأساس، حيث نجد نصوص "فوكو" الواحدة بعد الأخرى تشهد على انهيار مشروع الحداثة الغربية من منطلق الأساس المفقود وفقدان الأساس هو تقريبا النتيجة نفسها التي وضحها هيدغر من قبل، ومن هنا بالضبط يمكننا أنْ نقرر مدى وجاهة الطرح الهيدغري.

يُعد مبحث "الهيرمينوطيقا" من أعقد المباحث الفلسفية وأكثرها إثارة للجدل حيث فيه تجتمع مستويات الخطاب الفلسفي بجميع أشكاله "التأملية الابيستيمولوجية الفينومينولوجية، الأونطولوجية، الإيديولوجية، السميائية"، هذا لأنّ كل كلام عن الهيرمينوطيقا يفترض دائما قضية سوء فهم حسب القول المشهور لمؤسس الهيرمينوطيقا الفلسفية "شلاير ماخر" ولكن كيف يمكن أنْ نفهم ذلك؟

يقول "جان غرايش" *Jean greisch* "بإمكاننا أنْ نضع كعنوان لهيرمينوطيقا فلسفية في عداد الأشياء التي تصمد لارتياب" تعليقا على قول "لبول فاليري" *Poul Valéry*" في عداد الأشياء التي لم نفكر بعد في وضعها موضع الارتياب"[362]، وما يهم هنا هو أن هذه الصياغة تحمل اعترافا أساسيا، وهو أنْ تجربة الارتياب لا مناص منها في كل ممارسة هيرمينوطيقية، إذْ في سياق هذا الارتياب تنشاء الهيرمينوطيقا، لأنّ من دواعيها أنّ الأمور التي يصح التسليم بها هي انتفاء التأسيس المطلق للفهم وللمعنى وللوجود وللحقيقة، التي أضحت لا تحيل إلى أساس ثابت ومطلق، هذا ما عبر عنه "جياني فاتيمو" حينما اعتبر أنّ التأويلية هي أولا وقبل كل شيء انتفاء التأسيس أو المبدأ أو الأساس النهائي، وهذا في رأيه هو ما يطبع الفكر التأويلي مع هيدغر وغادامير حيث غدا نمطا في الوجود وليس نمطا في المعرفة[363].

362) نبيهة قارة، "الفلسفة والتأويل"، دار الطليعة بيروت، ط1، 1998، ص12.

363) انّ نمط الوجود هو استحالة أن يتأسس الدزاين الفاهم على قاعدة ثابتة وإنما ينحوا قدما صوب التعدد والانفصال أوالحياة أوالموت وتصبح هويته هي عدميته بالذات وبالتالي فإنه استحالة كونه هو دونما تبدل أوتحول أوتقلب في دروب الكينونة، الوعرة والملتوية في آن/انظر في هذا الصدد/ -عبد الغني بارة "الهيرمونوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي"، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2008.

لقد بين هيدغر في مستهل عرضه الفينومينولوجي الأونطولوجي أنّ أصالة *الدزاين**Dasein*** تتكشف من خلال البنية الأونطولوجية للفهم *Verstehen* حيث يقوم نحو وجود الدزاين في إمكان وجوده، بيد أنّ إشكالية "الفهم" لا تبرز في صيغة نظرية مكتملة في "الوجود والزمان" *1927*، إذْ يكتفي هيدغر بربط الفهم مع انفتاح الكينونة البشرية محاولا إبراز هيكلها الأونطولوجي ومعناه، أمّا ابتداء من نظرية المنعطف، فإنّ الفهم *Verstehen* يحدد بصورة واضحة المعالم من خلال انكشاف البعد الهيرمينوطيقي الذي حققه امكان تأسيس الدزاين، حيث أنّ أعمال هيدغر المتأخرة كانت بمثابة الأساس الذي يتمرجع إليه التيار الهيرمينوطيقي المعاصر، لأنه يتضمن العديد من الأفكار الهيدغرية ويعد ممثلها الأكثر شهرة الفيلسوف الألماني "جورج هانز غادامير"[(364)] *(2002/1900)* من خلال مؤلفه "الحقيقة والمنهج *1960Vérité et method"* الذي لقي نقاشات حادة بصدد مسألة حالة التيار التأويلي[(365)].

حيث نشهد من منظور هذه الفسحة ميلاد مشروع الهيرمينوطيقا، لا بوصفها نظرية في الفهم فحسب، فقد ولى عهد بناء الأنساق المفهومية، وإنما نظرية في التجلي والتكشف

---

364) يعد هانز جورج غادامير -Hans-Georg- Gadamer-(1900-2002)، وريث فكر هيدغر الذي عمل في نهاية العشرينيات من القرن العشرين، بتأسيس نظرية تأويلية جديدة، يتجاوز فيها أخطاء الفينومونولوجيا الهوسرلية، فغادامير هو صاحب الفضل في تفجير قضايا التفكير الفلسفي، من خلال نظريته التأويلية، التي كانت بمثابة المنعطف الأونطولوجي الحاسم، Le tournant الذي أطلق شرارته الأولى "مارتن هيدغر"، حيث أنه لم يتردد في رسالة بعثها إلى (أوتو بوغلر)Otto Poggeler في القول بأن الفلسفة الهيرمونوطيقية، هي قضية ولا غادامير لها بعده، فغادامير استحق دون منازع، فضل إعادة إدراج الهيرمونوطيقا، كما أوحت بها المناحي الهيدغرية في قلب الجدل الفلسفي والتي أخذت في الانتشار على نطاق واسع، أنظر في هذا الصدد/

- دافيد جاسير، "مقدمة في الهيرمونوطيقا، ترجمة، وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط$_1$،2007 ص147،ص148. وكذلك/-عبد الغني بارة، "الهيرمونوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي"، ص257.

365) هانز جورج غادامير، "الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم صالح ومراجعة جورج كتوره، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، ط$_1$، 2007، ص15.

الأونطولوجي، فالهيرمينوطيقا عند هيدغر نظرية أساسية في كيفية بوزوغ الفهم من خلال الدزاين الفاهم[366] و"الفهم" في المشروع الهيدغري وتحديدا داخل الحلقة الهيرمينوطيقية لا يراوح فكرته الأساسية، أي تأسيس فن السؤال باعتباره أرقى فعل يقوم به الكائن الإنساني في هذا الوجود، دون أنْ ينتظر الظفر بفهم نهائي أو ثابت، فهو بالسؤال يمارس حركة العودة إلى الأصل والأساس للكشف على الوجود الممكن القابل للفهم/ التأويل[367] .

تلك هي النتيجة التي استفادها "غادمير" من الدرس الهيدغري حول هيرمينوطيقا الدزاين الفاهم، لأنّ مشروع "غادامير" لم يبرح المنظور الأونطولوجي الذي افتتحه "هيدغر"، إذْ يقر في مؤلفه "الحقيقة والمنهج" بأنّ الهيرمينوطيقا تتشكل ضمن الأفق الفلسفي الهيدغري، فالفهم كما يرى "غادامير" ليس نمطا للذات الإنسانية، وإنما هو نمط وجود الدزاين*Dasein* نفسه[368]، وبهذا المعنى تم استخدام مفهوم الهيرمينوطيقا في هذا الأثر "الحقيقة والمنهج" فهو يشير إلى المقولة الأساسية للوجود الإنساني التي تتشكل من حيث تناهيه وتاريخيته وتحتضن من ثمة تجربته في العالم [369].

بيد أنّ اشكالية الفهم عند "غادمير" تنتقل من الدزاين الفاهم بالمعنى الهيدغري إلى القوانين العامة التي تحفظ تشكله في التاريخ "على اعتبار أنّ محور الممارسة التأويلية عنده يتمثل في قضية الفهم، أي كيف يتحقق؟ وكيف يكون؟ وكيف يعد علامة تميز

---

366) إنّ الدزاين في أساسه كائن فاهم"التأويل"، أي أنه يبحث عما هو أول في الشيء، كما هو الأساس والأصل، وبذلك يكون التأويل منهجا يعيد تحليل وتقييم كل المناهج الباحثة عن الأسس والأصول، إذ أن الأساس والأصل الذي يعيق التأويل لابد أن يكون قد فقد طبيعته كأصل وأساس وتحول إلى عقبة، وبهذا الشكل يأخذ الأساس والأصل بنية حركية تتجاوز هيكلها، وتتمرد على حدودها كلما قبض عليها الفهم أنظر في هذا الصدد، مطاع صفدي "إستراتيجية التسمية في نضام الأنظمة المعرفية"، منشورات مركز الإنماء القومي بيروت، ط$_1$، 1998، ص225.

367) عبد الغني بارة،" الهيرمونوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي"، ص222.

368) هانز جورج غادامير، "الحقيقة والمنهج"، مرجع سابق، ص370.

369) عبد الغني بارة، "الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي"، مرجع سابق، ص256.

الكائن الإنساني من غيره؟"[370]، اذْ يتوجه السؤال من ماذا يجب أنْ نفعل لكي نفهم؟ إلى كيف يكون الفهم ممكنا؟ هذا لأنّ مشروع التأويل سيضع كل يقين موضع سؤال بما في ذلك الإنسان في الوجود، باعتباره كائنا يسأل/ يتأول/ يفهم[371]، هذا الفهم لا يعد تمثلا تتمثله الذات المفكرة، هذا لأنها لم تعد هي مركز الممارسة التأويلية [372].

بل إنها فسحت المجال للـ(النص/ اللغة)، حتى يعبر عن نفسه ويفصح عن كينونته التي بها تكتشف عالمه الممكن وأضحى الدزاين *Dasein* بهذا إمكان تأويل لاكتشاف أساسه وإيجاد كيانه في هذا العالم عالم (النص/ اللغة)، أين يحقق الدزاين *Dasein* عملية الفهم، ويفتح المجال للـ(النص/ اللغة)، فيتكشف لنا من ثمة أساس ممكن، حيث نتوجه نحو النص لاكتشاف كينونتنا، وبذا "نجد أنفسنا ونحن منجذبون بهذه الطريقة في حركة نحو،.... ما يجذبنا، فانّ كينونتنا تكون قد وسمت بهذه الحركة نحو،... وبما أننا وسمنا على هذا النحو فإننا نظهر هذا الذي ينسحب، وبصفة عامة إذا كنا نحن وكنا من

---

370) المرجع نفسه، ص266.

371) المرجع نفسه، ص279.

372) إنّ الطابع الأونطولوجي الذي يتجسد في ثنايا الهيرمونوطيقا هو تجاوز تراث الذات أو الأنا الحديث، حيث حاولت الهيرمونوطيقا إقتفاء الأثر الذي خلص له التفكيك الأونطولوجي متجهة صوب فهم الذات، وهي عارية عن كل أفق قبلي يمكن للميتافيزيقا أن ترسوا دعائمها عليه، لتبقى فقط على المسطح الشفاف للفهم داخل حدود الواقع، أوقل الدزاين Dasein كفهم، يقول غادامير في كتابه "فلسفة التأويل"، ص177. "أعترف بديني الكامل للنقد الهيدغري بخصوص مفهوم الذات، الذي كشف وأظهر مضامينه الجوهرية"، لذا فإن مواجهة الهيرمونوطيقا للذاتية من حيث هي الأساس الذي يقوم عليه موضوع المعرفة في الفكر الحديث، هي مواجهة تفضي إلى الاستلابية بين الذات والموضوع، بيد أن التأويل لايبحث عن تصليب الذات وتصليدها بقدر مايسعى إلى رسم مساراتها من جديد بعدما اتضح أن الدزاين -Dasein، ليس معطى لذات تملك الحقيقة، بل هو انبثاق وحدث في العالم، الذي يفرض على الكينونة الحضور فيه، لذلك يؤكد "بول ريكور"بقوله، "إن الهيرمونوطيقا تنبعث من تفهم عين الـDasein، ومن تفهم الكينونة"، في هذا الصدد أنظر كل من/

- هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول/المبادئ/الأهداف"، مرجع سابق، ص177.

- ____________، "طرق هيدغر"، مرجع سابق، ص81.

- حسن بن حسن، "النظرية التأويلية عند بول ريكور"، مرجع سابق، ص15.

نكون، فما ذلك إلاّ لأننا نظهر هذا الذي يتوارى، إننا نكون بقدر ما نشير إلى ما يتوارى وينسحب"[373].

إنّ الفهم يغدو انطلاقا من هذا المنظور انفتاحا على (الآخر/ النص) تواصلا وإنصاتا إليه، انفتاح الدزاين على على عالم ممكن لأساسه ولتاريخ كينونته، ومن هنا يمكن فهم تاريخ التأويل وعالميته، يقول "غادامير" " يتمثل التاريخ أمامنا، ولا يتمثل سوى في ضوء هذا المستقبل الذي هو مستقبلنا في هذا الصدد، إننا جميعا تلامذة هيدغر الذي كشف عن أولية المستقبلية–تحقيق أو إنجاز شيء في المستقبل– بشأن إمكانية التذكر والاحتفاظ في الذاكرة وبخصوص شمولية تاريخنا، لا يقع هذا دون أنْ يترك أثرا حول ما يعلمه لنا هيدغر بشأن خصوبة حلقة الهيرمينوطيقا" [374]، وبهذا تكون هيرمينوطيقا "غادامير" قد وجدت في الدزاين الهيدغري بماهو الكائن الفاهم، مدخلا لفتح أفاق التأويل على عوالم "النص، اللغة، الفن، التاريخ،...".

يقول غادمير "اننى احتفظت بكلمة فن التأويل كما وضعها هيدغر في صلب فلسفة الأونطولوجيا حول الدزاين، لا يعني هذا أنني أحتفظ بلأونطولوجيا الأساسية"[375].

انّ امكان تأسيس الدزاين الهيدغري بهذا ليس هو الأونطولوجيا الأساسية ذاتها المعلنة في "الوجود والزمان"، لأنّ أفق التأويل سيكشف لنا عن تعدد الأسس الممكنة للدزاين، انّ هذا التعدد هو الذي أدي بـ"غادمير" لفهم الدزاين ليس بما هو الدزاين الهيدغري المعلن عنه في "الوجود والزمان" بالذات، ولأجل هذا يقول "لا أبقى على نفس الوضع الذي ابتدأه "الوجود والزمان" والذي هو الدزاين الذي يفهم لوجوده في العمق

373) مارتن هيدغر، "التقنية/الحقيقة/الوجود"، مصدر سابق، ص195.
374) هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول/المبادئ/الأهداف"، مرجع سابق، ص107.
375) المصدر نفسه، ص 194.

يعتبر هذا الفهم الذاتي في جميع أشكاله عكس الامتلاء والوعي بالذات، لدينا هنا الفهم الذي يعرض نفسه للمناقشة والذي لا يتأسس فقط على الأنا الذاتية التي تظهر بوضوح في مواجهة الموت وانما التي تشتمل أيضا على تحديد الذات من قبل الأخر الذي يتأسس ضمن حوار اللغة"(376).

بمعنى تأسيس الدزاين الفاهم لا على وضعه الأونطولوجي في العالم فقط، بل على أفق ممتد للتأويل، أفقاً تمنحنا اياه اللغة، بما هي ذلك العالم الغرائبي الأخر الذي فيه تتأسس امكانيات الدزاين وفيه تسكن، والذي فيه يوجد الجوار والأساس والسكنى، النص المؤول، انصهار الأفاق...".

بيد أنّ مسار الهيرمينوطيقا المعاصرة لم يتوقف عند غادامير، بل أنّ "بول ريكور" ذاته وجد في هيرمينوطيقا الدزاين الهيدغري ضالة البحث الهيرمينوطيقي لكن كيف استأنف ريكور المساءلة الهيرمينوطيقة انطلاقا من فهمه للدزاين الهيدغري؟

انّ الأساس الذي يتمرجع إليه مشروع *"بول ريكور P. Ricoeur* الهيرمينوطيقي هو التأمل في مسارات المعرفة، تأملاً قوامه الجدل والمساءلة "الأنطولوجية الفينومينولوجية" بيد أنّ هذا التأمل لا ينخرط في دائرة فلسفات الذات التي إنبثقت من إرثْ الكوجتو الديكارتي "الأنا أفكر، الذاتية المتعالية، الروح المطلق، إرادة القوة..."، وإنما هو تأمل يموضع الذات أونطولوجيا بمسحة هيرمينوطيقية شفافة، يقول ريكور "إنّ هيرمينوطيقا الذات، أي علم تأويلها تقوم على مسافة متساوية بين الدفاع والتقريض للكوجيتو وبين

376) المصدر نفسه، ص 196.

مهاجمته وإسقاطه"[377]، لأنّ تأويلية الذات يجب أنْ تمر بالضبط عبر أفق الدورة *Détour* التي تحول التفكير الفلسفي من الخط المباشر إلى الأفق الغير مباشر[378].

هذا الأفق ينفتح في مشروع بول ريكور الهيرمينوطيقي من خلال نقد الوضع الإبيستيمولوجي الذي تمخضت عنه فلسفات التأمل الكلاسيكية التي انخرطت في تكملة لعبة الكوجيتو[379]، ولذا يجب تغيير إشكالية الكوجيتو تغييرا عميقا يتم من خلاله الإصلاح الداخلي للفلسفة التأملية، إصلاحا يغتني به الكوجيتو، ويتعمق ببعد جديد للوجود والتأويل[380].

إن هذا البعد يتموضع ولاشك في إطار الفينومينولوجيا الهوسرلية بما هي كشف عن معنى الوجود، لأنّ "أي سؤال حول موجود ما هو في النهاية سؤال حول معنى هذا الموجود، ويصبح هذا السؤال تأويلا حين يكون هذا المعنى مخفيا بطبقة من الكثافة والتعتيم تغلف وجود الذات في العالم"[381].

---

377) بول ريكور، "الذات عينها كأخر"، ترجمة وتعليق، جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية،ط$_1$، بيروت، 2005، ص73.

378) إنّ الهيرمينوطيقا عند بول ريكور تتشكل بالضبط وفق هذه الدورة Détour التي لا تختصر المسافات وإنما تعمل عمل التحليل السجالي الذي يعرج على مختلف المنعطفات الممكنة التي تكونت عبر الإرث الفلسفي الممتد في التاريخ، أنظر في هذا الصدد: المصدر نفسه، ص101.

379) إنّ التأويل عند بول ريكور يتجاوز حدود المنظور الميتودولوجي وهذا يظهر من خلال الفرق بين الكلمتين الفرنسيتين Interprétation وHerméneutique، فالأولى تعني الجهد العقلي الذي نقوم به في إرجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معنى باطن أو حقيقي، أما الثانية فهي ذات حمولة فلسفية كونها تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل إمكاناته من أجل الوجود.أنظر بهذا الصدد، حسن بن حسن،"النظرية التأويلية عند بول ريكور" منشورات الإختلاف، الجزائر، ط$_2$، 2003، ص15.

380) بول ريكور،" صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية"، ترجمة، منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة ط$_1$،2005، ص49.

381) بول ريكور، "بعد طول تأمل السيرة الذاتية"، ترجمة: فؤاد مليت، مراجعة وتقديم: عمر مهيبل المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط$_1$ 2006 ص84./وكذلك/ حسن بن حسن،" النظرية التأويلية عند بول ريكور"، مرجع سابق، 2003، ص14.

ولهذا تكون عودة الهيرمينوطيقا إلى الفينومينولوجيا الهوسرلية عودة أونطولوجية هيدغرية كونها تسلك طريق الرجوع الظافر "بأونطولوجيا الفهم" إلى هوسرل الأخير صاحب كتاب "الأزمة"، وليس إلى هوسرل الأول صاحب "التأملات الديكارتية" الذي يبقى مشكوكا فيه حسب بول ريكور[382]، لأنه شق طريق الفينومينولوجيا مشيرا إلى الذات بوصفها قطبا مقصديا وبوصفها حاملة للقصد، يقول بول ريكور "لقد وقفت من الذات موقف الريبة منذ ولجت عالم الأفكار لهوسرل"[383].

لأنّ الهيرمينوطيقا من خلال إرتكازها على أونطولوجيا هيدغر تقف على منعطف من الارتياب اتجاه المركز المتعالي الذي صاحب الفينومينولوجيا الهوسرلية منذ نشأتها فأساء إلى منهجها الأصيل في مساءلة أشياء الوجود، هذا لأنّ الوضع الأونطولوجي للذات في العالم ليس قصدا متبادلا وإنما علاقة أونطولوجية أصيلة سابقة عن كل تحديد وتأسيس معرفي.

لأنه "فقد نتج عن عودة هوسرل إلى ديكارت بعيدا عن كانط الإقرار بأنّ كل إدراك للتعالي مريب وموضع شك، لكن المثولية للنفس مؤكدة، وبهذا الإثبات تبقى الفينومينولوجيا الهوسرلية فلسفة تأملية"[384].

ومن هنا تتضح لبول ريكور ملامح العودة إلى الأونطولوجيا الهيدغرية "هيدغر الثاني" ويظهر هذا من خلال استئنافه "لأونطولوجيا الفهم" على الطريقة الهيدغرية التي تجعل

382) إنّ ما ترتاب فيه الهيرمينوطيقا بحسب بول ريكور ليس هو الفينومينولوجيا ذاتها ولكنه التأويل المثالي الذي تقدم به هوسرل في الأفكار1، وفي التأملات الديكارتية، أنظر في هذا الصدد: بول ريكور،"بعد طول تأمل السيرة الذاتية"، مرجع سابق، ص82.
383) بول ريكور،" بعد طول تأمل السيرة الذاتية"، مرجع سابق، ص49.
384) بول ريكور،"صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية"، مرجع سابق، ص40.

الفهم وجها من وجوه مشروع الدزاين*Dasein*" المنفتح على الكائن[385]، من أجل إعادة بناء مفهوم الذات بناءا لا يقع تحت طائلة النقد الموجه للكوجيتو الديكارتي وللفلسفات الذاتية التي تمسرحت في أثواب جديدة من المفاهيم من مثل "الذاتية المتعالية، الروح المطلق، إرادة القوة، للوقوف عند سؤال الكائن.

ولكن "... لكي يتساءل المرء عن الكائن بشكل عام يجب أن يتساءل عن الكائن الذي هو ألهناك المتعلق بكل كائن كما يجب أنْ يتساءل عن الوجود –هنا– أي عن هذا الكائن الذي يوجد على نهج فهم الكائن"[386]، أي يجب الوقف على المنحى الهيدغري في امكان تأسيس الدزاين الفاهم .

بيد أنّ طريق بول ريكور إلى الهيرمينوطيقا *l'Herméneutiqu* مع هذا ليس طريقا هيدغريا بالتمام، لأنّ عروجه إلى الفينومينولوجيا يسلك طريقا أخر غير الذي اتبعه هيدغر[387]، ولو أننا سألنا بول ريكور عن سبب ذلك لأجابنا بأنه "لو اتبعنا مسلك هيدغر لبقيت القضايا التي تحرك البحث الهيرمينوطيقي من غير حل، بل إنها علاوة

---

385) بول ريكور، "من النص إلى الفعل ، أبحاث التأويل"، ترجمة محمد برادة، حسان بورقيقة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية الاجتماعية ط$_1$ 2001، ص20.

386) بول ريكور،"صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية"، مرجع سابق، ص38.

387) إنّ الطابع الأونطولوجي الذي يتجسد في ثنايا الهيرمينوطيقا هو تجاوز تراث الذات أو الأنا الحديث، حيث حاولت هيرمينوطيقا الارتياب عند بول ريكور إقتفاء الأثر الذي خلص إليه التفكيك الأونطولوجي الهيدغري متجهة صوب فهم الذات وهي عارية عن كل أفق قبلي يمكن للميتافيزيقا أن ترسو دعائمها عليه لتبقي فقط على المسطح الشفاف للفهم داخل حدود الواقع أوقل الدازاين كفهم أنظر في هذا الصدد كل من/

-Poul Ricœur: " La Critique et la conviction", entretien avec Françoise azouvi et Marc de Launay, Calmann-Lévy, 1995, p39.

- M.Heidegger: "Nietzsche I, II", trad, Pierre Classowiki, Gallimard, Paris, 1971.P183.

-M.Heidegger: "Chemins qui ne mènent nulle part."Trad: Clossowski Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962.

على ذلك تضيع في مجال الرؤيا أيضا وذلك بسبب الطريقة الجذرية للسؤال عند هيدغر" [388]، التي تنتقل من السؤال عن الإمكان والأساس إلى السؤال عن إمكان الإمكان وأساس الأساس[389].

وكأنَّ القضية عند هيدغر تتعلق بهيرمينوطيقا الدازين الذي لا يكون إمكان إمكانه سوى السؤال عن الإمكان نفسه ألاّ إنَّ السؤال تقوى الفكر.

ولئنْ كانت هيرمينوطيقا الدزاين المؤسسة على الفهم مدخلا أساسيا لاستئناف المساءلة الهيرمينوطيقية، الا أنها لم تعفي "بول ريكور" أبداً من نقل إمكانية الارتياب إلى الأونطولوجيا الأساسية ذاتها.

لأنّ الموقف الهيدغري في نظره يبقى عاجزا عن اقتحام الأفاق الكبرى للتأويل بحكم انسداده أمام بنية التناهي الأونطولوجي الذي يكشف عنه امكان تأسيس الدزاين، إنّ أنطولوجيا هيدغر والحالة هذه لن تكون بالنسبة لبول ريكور سوى أفق واتجاه أكثر من ما هي معطى حاسم[390].

هذا لأنّ أونطولوجيا الفهم لا تعدوا أنْ تتجاوز نطاق الدزاين المتناهي بكينونته عن التأويل، بيد أنّ ريكور يحاول أنْ يطعم الهيرمينوطيقا تطعيما "أونطولوجيا/ فينومينولوجيا"

---

388) بول ريكور،" صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية"، مصدر سابق، ص41.

389) يرى بول ريكور أنه بإمكاننا أن نجد في أونطولوجيا هيدغر فلسفة جديدة للذات تتشكل من خلال السؤال، أي مايسميه بالأنا السائل فهيدغر حسبه سعى إلى تقويض الأنا من حيث هو فكر، ولكن السؤال عن قضية الكائن ومعناه أعاد استئناف الأنا بوصفه سائلا، ومن هنا فإن التضمين الدائري بين الكينونة والكائن، بين قضية الوجود والذات والذي يشكل مدخل الوجودوالزمان 1927 لايزال في نظر بول ريكور يحكم فلسفة هيدغر الأخير على الرغم من نقطة التحول التي شهدها في المنعطف نحو الإهتمام باللغة/ أنظر في هذا الصدد- بول ريكور،"صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية"، مصدر سابق ص270، ص276.

390) بول ريكور،"صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية"، مرجع سابق، ص52.

مضاعفا، وذلك بالكشف عن صراع التأويلات الممكنة التي تنخرط فيها أونطولوجيا الفهم منذ هيدغر وغادمير (391).

لكن هذا لا يعني أنّ الهيرمينوطيقا تهدف إلى مغادرة أرض الأونطولوجيا، لأنّ "الأونطولوجيا هي الأرض الموعودة بالنسبة إلى فلسفة تبدأ لغة وتفكيرا"(392)، فالأمر يهدف هنا إلى استخراج أبعاد التأويل ذاتها من الأسس الأونطولوجية المعدلة والمتممة وفق نظرة تأملية جديدة (393).

وهذا من خلال مساءلة الهيرمينوطيقا مساءلة أكثر جذرية تتمحور حول "كيف نجعل للتفسير أورغانون "آلة" لعقل النصوص؟ وكيف نؤسس العلوم التاريخية إزاء علوم الطبيعة؟ وكيف نفصل في الصراع بين التأويلات المتنافسة؟" (394).

إذ من خلال هذا تكون الهيرمينوطيقا ولاشك أكثر شمولية لعوالم التأويل(395)، لأنها تنتقل من حيز الدزاين المتناهي إلى حيز النص الذي تحمله لغته، أين تكون اللغة بعدا

---

391) دافيد جاسير، "مقدمة في الهيرمينوطيقا"،ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف، بيروت،ط$_1$،2007 ص153.

392) بول ريكور،" صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية"، مرجع سابق، ص57.

393) إنّ هذه النظرة التي تبلورت في فكر بول ريكور الغاية منها أونطولوجية في حين أن المسلك إليها ابستيمولوجي، إذ أن ريكور لايعارض فكرة أونطولوجيا الفهم الهيدغرية وإنما يقف مرتابا أمام إمكانية إقامة أونطولوجيا مباشرة للفهم متحررة من كل ضرورة منهجية "معرفية" فهو يقول،"إنّ الارتياب الذي أفصح عنه في نهاية هذه الفقرة ينصب فقط على إمكانية إنشاء أونطولوجيا مباشرة وخارجة دفعة واحدة من كل لزوم منهجي "أنظر/ بول ريكور،"صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية"، مرجع سابق ص37.

لأن الأمر الذي تتطلبه الهيرمينوطيقا هو المضي نحو أونطولوجيا غير مباشرة بتوسط طريق ابستيمولوجية للتأويل يمكنها أن تضع نظرية للفهم من خلال ممارسة النقد على مختلف التأويلات وكذا رسم حدودها ومعرفة مدى قرابتها من كينونة الكائن، حول هذه الفكرة يمكن الرجوع إلى، حسن بن حسن،" النظرية التأويلية عند بول ريكورمرجع سابق، ص15 وما بعدها.

394) عبد الغاني بارة، "الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي"، مرجع سابق.

395) بيد أنّ هذه الشمولية ليس المقصود منها ادعاء غادامير أن الفهم التأويلي يفهم كل شيئ، اذ "لاتسعى هيرمينوطيقا الفهم الى تأسيس قاعدة شاملة وصالحة لكل مستويات الفهم وانما على تشكيل وعي

نصيا يحضر الكينونة عبر الفهم، وبهذا تضع الهيرمينوطيقا–عند"غادمير وريكور"– نفسها في الطريق الذي يفضي إلى تأسيس الدزاين، تأسيسا "أونطولوجيا / هيرمينوطيقيا" يتخذ من اللغة وسيطا دالا للفهم، هذا بعد تخليص الدزاين الهيدغري من بقيا التأسيس الميتافيزيقي.

نقدي لتناهي الدزاين ازاء الامكانت الأونطولوجية التي تكشف عن وضعيته الخاصة والملموسة اذ التماس حقيقة كونية وكليانية من شأنه أن يشوه حقيقة الفهم"، أنظر في هذا الصدد/ غادامير،" فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ الأهداف"، مرجع سابق، ص14.

III.4. الدزاين مِنْ سُلْطَةَ "اَلْعَقْلْ/ اَلْصَوتْ "إِلى فَضَاء "اَلْنَصْ/ اَلْكِتَابَة"

إنّ ما يمكن أنْ نخلص إليه من تحليلاتنا السابقة وبالخصوص في التفكيك الهيدغري لنسق الأونطولوجيا الكلاسيكية "الميتافيزيقا"، هو أنّ الميتافيزيقا تجلت عبر تاريخها كفكرة ثابتة وساكنة مجتثة عن أسسها الأونطولوجية كفلسفة في الحضور تمظهرت في حضور المعنى وتمثله أمام الذات، كما يظهر ذلك نسق الذاتية المتعالية مثل تمثل الذات لذاتها "ديكارت، كانط"، حضور الوعي لذاته "هيجل"[(396)].

بيد أنّ الأسئلة من قبيل كيف نفكر بالاختلاف؟ كيف نفكر في الاختلاف؟ وكيف أنّ تفكيرنا هو اختلاف؟ ظلت لامفكرة طوال تاريخ الميتافيزيقا إلى أنْ كشف هيدغر عن

---

396) من هنا تفهم الدواعي التي صرفت"غادامير، ريكور..."، إلى محاولة تجاوز الأنساق المعرفية التي ارتكزت عليها التأويلات الكلاسيكية فلم تستطع أن تكشف للدزاين عن أساس ممكن، وحتى "جاك دريدا" نفسه -كما سنرى- سيعيد في ضوء هيدغر وغادامير، مساءلة هذا الأفق الذي راحت الحداثة الغربية تقيم دعائمها عليه، العقل، المطلق، الذات المتعالية، الصوت...."، وفي هذه المساءلة بالذات تتأكد فعالية خطاب مابعد الحداثة مع "هيدغر/غادامير/دريدا، ريكور" في محولة الكشف الحاسم -بدون إحالة فينومونولوجية نهائية- عن عوالم لطالما غشاها الصمت وطواها النسيان"النص/الكتابة" حيث هنا بالضبط تتأكد مرجعية كل من غادامير ودريدا إلى المنعطف الهيدغري والعلاقة بين غادامير ودريدا وإن كانت أقرب إلى حوار الطرشان -Dialogue de Sourds- كما يصف ذلك "جان غروندين"، فإنها تعبر من جهة أخرى عن تقارب المنحيين وهو ماعبر عنه غادامير صراحة في أكثر من موضع، حيث أكد أن علاقته بدريدا هي علاقة هيدغرية، فحسب غادامير فإن دريدا بإشاعته لمقولة لانهائية المعنى والقول بالاختلاف والإرجاء والتشتت، من خلال تقويضه للميتافيزيقا الغربية وفضحه لأنظمتها المتمركزة حول ذاتها المتعالية لايكاد يختلف عما تؤكد عليه الهيرمينوطيقا في عملية الفهم، أي أن الذي يفهم يتعين عليه أن يفهم بطريقة مغايرة، وعبر هذا تفهم العلاقة بين غادامير ودريدا، فكلاهما "التأويل/التفكيك" انفجرا تحديدا من المنعطف الهيدغري، فانحدارهما واحد وإن اختلفا، لكن كيف سيكشف دريدا عن سؤال الأساس في فضاء(النص/كتابة) من خلال استراتجياته التفكيكية الموجهة ضد مركزية (العقل/الصوت) في ضوء المنعطف الهيدغري ؟ / أنظر في هذا الصصد كل من/

- هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول/المبادئ/الأهداف"، مرجع سابق، ص32، ص195 ص198.
- عبد الغني بارة، "الهيرمونطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي"، مرجع سابق، ص413.
- عادل مصطفى، "فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمونطيقا" ، دار النهضة العربية، بيروت، ط1،2003 ص149.

الاختلاف خارج التمثل والحضور، حيث أضحى الاختلاف عنادا محضا وبسيطا لا هوية قارة وثابتة[397]، ومن هنا تتبدى الدواعي التي صرفت "جاك دريدا" الى قراءته التفكيكية التي آمنت بالاختلاف كمسلمة أولانية لفاعلية "النص/ الكتابة" ضد هوية اللوغوس "العقل/ الصوت" [398]، أين يصبح مشروعا لامكان تأسيس الدزاين الهيدغري أنْ يخطو الخطوة التي باتت لزاماً، حيث يُكشف عن المستور والمحتجب من جديد، في تلك الفسحة الزمانية التي يتمسرح فيها النص معلقا في فضاء الكتابة كـ"محو/خط"

---

397) بهذا المعنى فالاختلاف ليس موضوع تمثل، ذلك أن التمثل كعنصر للميتافيزيقا يخضع الاختلاف للهوية، وهنا يعترف هيدغر باستمرار بوجود هذه الزاوية من النظر للتمثل الميتافيزيقي، فالميتافيزيقا تبقى عاجزة عن التفكير في الاختلاف في حد ذاته وفي أهمية مايفصل ومايوحد، أي المخالف Le différenciant- حيث لايوجد التركيب ولا البسيط في التخالف -Déférant/Ciation- ذلك هو الانعطاف في ما وراء الميتافيزيقا، ان الاختلاف لايكون تابعا للتمثل-L'identique-/أنظر في هذا الصدد/

- Gilles Deleuze:" Différence et Répétition ", p.u.f. 7 .éd, 1993, P90- p92.

398) من هنا يظهر أن الميتافيزيقا كفلسفة في الحضور والامتلاء في الحاضر هي معرفة مطلقة ومغلقة Absolu comme Clôture- -Savoir، فإذا كانت تنتصر للصوت الممتلئ في حضوره وحاضره على حساب المباينة والكتابة، فلأنها تجهل أن الكتابة هي شرط إمكان وجود هذا الصوت كجسد مقروء كخطاب مثبت ومحتفظ، لأن نظرة الميتافيزيقا إلى الكتابة هي نظرة أحادية البعد وهنا بالضبط تبدأ مهمة"جاك دريدا"،حيث أنه في منطلق تفكيكه للميتافيزيقا سيبين كيف أن الكتابة التي يرتضيها أصلا بديلا عن الصوت وحضور المعنى، هي كتابة بدون لحظة ذاتية متعالية، ولهذا السبب سيعمل"جاك دريدا" على تفكيك تمثيلية الصوت وتكرارية اللوغوس-Logos ليمنح المدوسة للكتابة حتى تنسج النص ألف خيط بضربة واحدة، أنظر في هذا الصدد كل من/ -عبد الغني بارة "الهيرمونوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي"، مرجع سابق، ص323، ص324.

- جاك دريدا، "الكتابة والاختلاف"، ترجمة، كاظم جاهد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب ط2، 2000، ص145.

- محمد شوقي الزين،"تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر" ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، 2002، ص190.

-Jacques Derrida:" De la grammatologie ", paris, les éditions de minuit.1967 P21-P22.

كتابة لما نقول ليس عبثا أو فوضى كما قد يتوهم، بل كشف لما هو مختلف، هامش ..."[399].

لذا يرى "جاك دريدا" – وهو لا يختلف هنا عما خلصت إليه أونطولوجيا هيدغر– بأنه في البدء كان الاختلاف[400] وهذا ما يفسر –حسب مترجمه ومحاوره "كاظم جاهد"– مقولة "دريدا" في التأخر والإرجاء الأصلي–*Le retard Originaire* فالأصل يحيل إلى لاحقه دائما والهوية إلى آخرها الذي يؤسسها هي نفسها كهوية، بذا يكون الاختلاف في حقيقته إحالة إلى الآخر وإرجاء لتحقق الهوية في انغلاقها الذاتي[401]، وبهذا الشكل ينبعث التفكيك كإستراتيجية ممارسة مختلفة تعمل على تقويض ميتافيزيقا العقل الذي يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة والنهائية .

هكذا يمكن القول أنّ "جاك دريدا" هو المفكر الذي استطاع بعد هيدغر أنْ يكشف هشاشة وتناقض فروض مركزية العقل الغربي[402]، الذي لا طالما تقنع تحت أقنعة كثيرة

399) عبد الغني بارة، "الهيرمونوطيقة والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي"، مرجع سابق، ص355.

400) إنّ إستراتيجية التفكيك كما يرى "مطاع صفدي" تند عن كل تعريف مباشر ومضبوط بالنهاية فهي لاتعرف إلا بالاختلاف، وهذا الاختلاف هو بالضبط مبرر مرجعية تفكيكية "جاك ديريدا" إلى المنعطف الهيدغري، هذا ومن جهة أخرى نجد أن "جاك دريدا" في حوار له مع مترجمه"كاظم جاهد" بخصوص ترجمة مقولة -La défférences- ومقولة -La différance- المتبوعة بحرف-A- بدل حرف -E- يقول"أعتقد أن قلقك حول ترجمة هذه المفردة يتجه إلى صميم المشكل، فهي ليست غير قابلة للترجمة إلى العربية فحسب، وإنما حتى إلى الفرنسية بمعنى ما"، ويقول دريدا كذلك في رسالة إلى البروفيسور الياباني"أزوتسو"، "حتى أكون شديد التخطيطية أقول إن صعوبة تحديد مفردة تفكيك وبالتالي ترجمتها إنما تنبع من كون جميع المحاولات وجميع المفهومات التحديدية وجميع الدلالات المعجمية وحتى التمفصلات النحوية التي تبدو في لحظة معينة وهي تمنح نفسها لهذا التحديد ولهذه الترجمة، خاضعة هي الأخرى للتفكيك وقابلة له مباشرة أومداورة، "أنظر في هذا الصدد/-جاك دريدا "الكتابة والاختلاف" مرجع سابق، ص53، ص62.

401) عبد الغاني بارة، "الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي"، مرجع سابق.

402) وفي هذا الشأن يقول غادامير،"لكن اعتيار نقد العقل المركزي عقلا مركزيا أخر هو حسب نظري تجاهل لحقيقة اللفظ، هو أنه يتعلق الأمر دائما بلفظ نطقه شخص وأن شخص أخر يفهمه، ماذا يستلزم هذا من فكرة الحضور؟ ومن يسمع اذن صوته الخاص؟ يبدوا لي ان النقد الذي وجهه دريدا لهوسرل في مايتعلق بالمبحث المنطقي الأول وحول مفهومه للاعلان في كتابه القيم "الصوت والظاهرة"، قاده الى

ومتنوعة، ميتافيزيقا التذكر/ الذاتية المتعالية/ النزعات الإنسانية،... حيث أنّ هذا الارتداد الظافر للتفكيك ومنذ بعثْ هيدغر لنواته الأولى داخل الفكر الغربي المعاصر من خلال تفكيك الأعمدة المركزية التي قامت عليها الأونطولوجيا الكلاسيكية إلى أنْ أصبح ناجزا بالفعل في تفكيكية "دريدا"، تأكد مع كل هذا أنّ الضربات أصبحت حاسمة ضد مركزية العقل وسيادة الميتافيزيقا(403)، وذلك من خلال تقويض وتفكيك العقلانية التي تجد معناها في دلالة اللوغوس لا بمعنى هدمها وانما بمعني تفكيكها وتذويب رواسبها المتعاقبة تفكيك دلالة الحقيقة *Vèritè* ذاتها باعتبارها أعتى راسب من رواسبها، فجميع تحديدات الحقيقة في المنظومة الميتافيزيقة لا تنفصل عن هيئة اللوغوس أو على الأقل عن عقل مفكر به في انحدار اللوغوس، بما هو اللغة، الكلام، والصوت، والعلاقة بالصواتة لم تقطع أبدا، لأنّ في جوهر الصواتة يكون هنا في جوار مباشر لذلك الجانب من الفكر باعتباره لوغوسا، الذي يرتبط بصفة ما بـ"المعنى" وينتجه ويتلقاه ويقوله ويلمه.

افتراض خاطئ، يبدوا لي أنه افتراض يحمل نتائج غير مرضية اتجاه هيدغر وفن التأويل"، أنظر في هذا الصدد/-غادامير،" فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف"، مرجع سابق، ص 197.

- Jacques Derrida: "La voix et le phènomène".paris.p.u.f.1983.

403) لقد بين جاك دريدا في أكثر من موقع أن التمركز حول العقل كان نتيجة للتمركز حول الصوت الذي كانت نتيجته هي الإعلاء من شأن الكلام على حساب الكتابة، حيث نجد أن الصوت أوالكلام هو المرجع وحوله يتمركز الفكر أوبسببه ينشأ، وإذا كان دريدا ركب مصطلح-Logocentrisme لمعالجة موضوع التمركز حول العقل، فإنه يستخدم مصطلح-Grammatologie ليستكشف به أبعاد التمركزحول الكلام، ولاشك أن هدف دريدا هو كشف جملة الممارسات الإقصائية التي تعرضت لها الكتابة في الفكر الغربي، اذ بدل تصور الكتابة على أنها مشتق طفيلي من الكلام فإن الأمر الأكثرصوابا هواعتبار الكلام مشتق من الكتابة وتبين له أن الفكر الغربي عموما أسس علاقة غير متكافئة بين الكلام والكتابة، ففيما يتقدم الكلام ويمنح شرعية مطلقة في التعبيرعن الحقيقة تقصى الكتابة إلى الخلف، وتعتبر نوعا من الترياق، الذي لايؤتمن جانبه تماما، وفيما أكد موروث الميتافيزيقا على جعل الكتابة تابعة للكلام ومكملة له ذهب دريدا إلى أنها موازية له بل وسابقة عليه، حول حيثيات هذا الموضوع أنظر:

- عبدالله إبراهيم، "المركزية الغربية/إشكالية التكون والتمركزحول الذات" المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2 ص326ص، ص333.

واذ كان "أرسطو" يرى أنّ الصوت يرمز لأحوال الروح، والكلمات المكتوبة رموزا للكلمات التي يبثها الصوت، فذاك لأنّ الصوت يرتبط بصورة أولية ومباشرة بالروح، فالتمركز اللغوسي هو تمركز صوتي، أي التجاور المطلق بين الصوت والوجود، بين الصوت ومعنى الوجود، بين الصوت ومثالية المعنى، كما يظهر ذلك عند "هيجل" في الامتياز المعقود للصوت، في انتاج المفهوم وحضور الذات الفاعلة في ذاتها، ومثل هذه التمركزية اللوغوسية لم تكن غائبة تماما عن فكر هيدغر، فهي فلسفة للحضور[404]، والحقبة التاريخية للوغوس تحط من الكتابة لأنه يتم النظر اليها باعتبارها وساطة للوساطة وسقوطا في برانية المعنى أو خارجيته[405] .

وهنا تعمل القراءة التفكيكية على تفكيك النص الميتافيزيقي من أجل إبراز مكنوناته "الهامش/ المحجوب/ المغيب.."، اذْ هناك اختلافا في اللغة بالضرورة أي اختلافا وارجاء وازاحة، وهذا النسيج هو ما يدعوه دريدا "الكِتْبَةُ" *Le gramme* الكتبة " أو وحدة الكتابة وعنصرها"، نسيج يرينا أنّ ثمة في كل شيء كتابة بما في ذلك الكلام المنطوق، كتابة لا تحيل الى أساس أو أصل ثابت [406].

---

404) انّ فكر هيدغر حسب دريدا يعيد ترسيخ سلطة الوغوس وحقيقة الوجود كمدلول أول، مدلول هو بمعنى من المعاني متعالي ومنخرط في جميع الفئات وجميع الدلالات المحددة وفي كل قاموس وفي كل بنية لغوية وفي كل دال لغوي دون أن يمتزج ببساطة بأي من هذه الأشياء جاعلا نفسه يفهم بادئ ذي بدء عبركل واحد منها فاتحا بذلك تاريخ اللوغوس مع عدم قيامه هو نفسه الا من خلال اللوغوس، أي أنه لايكون شياء قبل الوغوس أوخارجا عنه، ان لوغوس الوجود أوالفكر المستجيب لصوت الوجود الصامت الأخرس لاصوت له ولا كلمة له، فهو بالأساس عديم النبر.

فكما يقول هيدغر"ان كلام المنابع ليس يسمع"، فهناك قطيعة بين المعنى الأصلي والصوت الممفصل وهذا مايترجم في النهاية التباس موقف هيدغر من ميتافيزيقا الحضور والتمركز اللوغوسي، انه متظمن فيه ويقوم في الوقت نفسه بخرقه، وتلك مفارقة غريبة لايستسيغها دريدا في فكر هيدغر، أنظر في هذا الصدد/جاك دريدا، "الكتابة والاختلاف "،ترجمة، كاظم جاهد،دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب ط$_2$، 2000 ص121، ص124.

405) جاك دريدا، "الكتابة والاختلاف"، المرجع نفسه، ص109، ص112.

406) المرجع نفسه، ص34، ص109.

ربَّ كتابة تشهد على نهاية التذكر للأساس "ميتافيزيقا الحضور الأفلاطونية" وبداية النسيان كفسحة مشروعة للكتابة، هذه الكتابة التي ينتهي معها زمن التراث ويبدأ معها زمن النص المتزمن بزمانية الدزاين، هي تقويض كليانية الحضور الذي ما فتأت الذاتية المتعالية ترسو دعائمها على بداهة منه .

انّ التفكيك بهذا حدث لا ينتظر تشاورا أو وعيا أو انتظاما من لدن الذات الفاعلة الراشحة في ميتافيزيقا الحداثة، بلأحرى "انّ الشيئ في تفكك" أو"هذاّ يتفكك"، وليس الهذاّ هنا شيئ غير شخصي يمكن مقابلته بذاتية اِنَوُيَة معينة "انّ هذاّ بصدد التفكك"، يقول "ليتريه"، "يتفكك...يفقد بناءه *Se dèconstruire...Perdre sa construction* وأنّ "*Se*" في الفعل *Se dèconstruire* التي لا تدل على انعكاسية "أنا" أو وعي، انما تحمل اللغز كله"(407) .

يبقي التفكيك بالرغم من كل هذا المفردة الصعبة على التحديد وعلى التعيين سواء من حيث الأساس، أو من حيث الاستخدام، بل حتى السؤال الهيدغري حول الوجود "أساسه ومصيره"، لا ينفع شياء ولا ينقذ في الوقف على الترسيمة الأساسية للتفكيك يقول دريدا "لست أجرؤُ حتى على القول متبعاً رسماً هيدغرياً، أننا اليوم في حقبة وجود–في صدد– التفكك، حقبة للوجود في التفكك حقبة قد تكون أبانت عن نفسها أو تخفت في حقب أخرى، انّ هذا الفكر الحقبي وخصوصا الفكر القائل بتجمع أو تحشد لمصير الوجود ووحدة مأله أو زواله، لا يمكنه أبداً أنْ يوفر أية ضمناة أو موثوقية"(408).

واذ ذاك كيف يمكن للتفكيك أن يحدد أساساً ممكن للدزاين مادام هو في حد ذاته يند عن كل تعيين للأساس، الأحرى أنّ التفكيك يعمل ذاته على نفي كل أساس لتعيين

407) جاك دريدا، "الكتابة والاختلاف"، المرجع نفسه، ص61.

408) المرجع نفسه، ص62.

كينونة الوجود، الدزاين، الحقيقة، بل أنه لا يعرف الاّ من حيث أنه يرتسم وفق هذه التخطيطة، أو كاستراتيجية هي عينها عملها، أو لا يمكن معرفتها الا من خلال عملها فالتفكيك يترك صداه في السياق "النص" فهو لا يتمتع بقيمة الاّ فيه تحل فيه محل كلمات أخرى أو تسمح لكلمات أخرى أنْ تحددها، الكتابة، الأثر الاختلاف، الزيادة الهامش، الباكورة، الاطار [409].

في ظل هذه الاختلافات يعمل الاختلاف عمله في سياق النص، حيث نسكن اللغة كلاما، ترجمة، تأويلا، تفكيكا، غيابا، تعددا،... فالغة تتكلم ما بين "النار والانفجار "كما قال ذات يوم "جاك دريدا" في إحدى محاضراته في جامعة بروفونس الفرنسية واللغة أرادها هيدغر مسكنا للوجود تماما مثلما أنّ أتون البيت عند "فلوبير" *Flaubert* هو مسكن الإنسان، حيث يظل المسكن هو منبع الطاقة سواء أكان لغة أونطولوجية، أو مسكنا دليل السكون والسكينة، وهكذا يكون التفكيك تواصلا مع النار وانفتاحا على اللعبة الهيرقليطية، باعتباره احتراقا داخل الكتابة مثلما يقول "أكتافيوباث":

"كتابة تكتبك

بحروف مسنونة

تنفيك بعلامات من جمر" [410]

على هذه المنعطفات من التفكيك والتقويض والهدم والتجاوز تتموضع إستراتيجية الفكر الغربي المعاصر، حيث غدا الخطاب المشترك بين جل المجالات هو الانهيار أو

409) المرجع نفسه، ص62، ص63.
410) محمد شوقي الزين، "تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر"، مرجع سابق ص237.

السقوط والموت والنهاية، وكأنّ الأمر يتعلق بقيامة على مستوى المعرفة أو بالأحرى/ القيامة/ الرمز، بوصفها إماءً لقيامة أخرى لـمّا تأتي بعد، هذا الحديث عن خطاب النهاية في الفلسفة يسميه دريدا "القيامة الحديثة –*L'apocalypse* أي "نهاية التاريخ، نهاية الإنسان، نهاية الفلسفة....".

وقد وضع أساس تقاليد النهاية هذه حسب دريدا، هيجل، ماركس، نيتشه هيدغر[411] لأنه حسب هيدغر مع تاريخ الميتافيزيقا بقي الفكر مصادراً ولحد الآن لم نفكر بعد، اذ أنّ "الأكثر استدعاء للتفكير في وقتنا الذي يدعو للتفكير هو أننا لا نفكر بعد"[412] ولأجل ذلك علينا أنْ نبطل عادات الإرادة التي زرعتها أوهام ميتافيزيقا الكشف والحقيقة المطلقة[413]، حيث ثمة تمّ التأسيس مع فلاسفة الاختلاف– مع دريدا وأنصاره من فلاسفة الاختلاف– خطابا حول النهايات "النبرة الأبوكاليبسية" يسائلون العقل الميتافيزيقي الغربي، تقويضا وخلخلة [414].

إنه خطاب العولمة لهذا العالم المعولم الذي بشر بقدومه هيدغر وحذر من مخاطره المعبرة عن إرادة الشمولية "شمولية الموجود" التي تؤسسها الميتافيزيقا. حيث حققت نتيجتها الظافرة سيادة النزعات العلمية التي تقود هذا العالم الجديد ذا الطابع السيبراني *Cybernétique* أي التقني.

إن هيدغر إذْ يعلن تحذيره هذا فإنه لا يدعو إلى رفض التقنية أو العولمة، وإنما دعوته إلى التفكير يمكن فهمها أنها دعوة إلى الاستماع مجددا إلى نداء الأساس الذي لا أساس

411) عبد الغني بارة، "الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي"، مرجع سابق، ص386 ص389.

412) -M-Heidegger: "Qu'appelle-t-on penser ", P24.

413) -___________:" La fin de la philosophé et la tache de la pensée ", P184.

414) عبد الغني بارة، "الهيرمونوطيقة والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي"، مرجع سابق، ص390.

له، لنداء الكينونة الذي يعود بنا الى الدزاين في انفتاحه على إمكانات جديدة [415]. ربّ انفتاح على دروب الكينونة هو الأساس الذي لا أصل قبله ولا أساس بعده.

---

415) لقد لقي الفكر الهيدغر تأويلات وتحويرات مختلفة من المجال الأونطولوجي الى الهيرمينوطيقي الى السيميولوجي الى التفكيكي، بل وحتى في المجال السياسي، فقد كتب "كتابات سياسية"، وقد كتب "فيكتور فرياس"، في هذا الشأن كتابا أعتى وأمر بعنوان، "هيدغر والنازية"، حيث حاكم فيه هيدغر بالنازية وهو ماروج له الفرنسيين من الروح الوطنية الاشتراكية لفكر مارتن هيدغر، وقد كتب "ايمانويل فاي"، كتابه، "هيدغر أوادخال النازية الى الفلسفة"، وقام بترجمة بعض نصوص هيدغر التي ألقها في محاضرة 1934، بعنوان"ضرورة العلم"، وفق مايجعل منه نازيا، هذا بحكم استعمال هيدغر بعض المصطلحات النازية من مثل الأرض، الأجيال الألمانية.

كما يكتب يورغن هابرماس" مقالا بعنوان "التفكير مع هيدغر ضد هيدغر" حيث انصب نقده ليس على هيدغر الأونطولوجي بل على هيدغر السياسي، الذي مارس في نظره تأثيرا على الشباب الألماني في فترة الثلاثينيات التي كان فيها هيدغر عميدا لجامعة فرايبورغ سنة 1933، ومكمن الاشكال هنا هو أن تأسيس الدزاين قد حضي بتحوير وتأويل سياسي، بل أن السؤال عن تأسيس الدزاين؟

قد يفهم بحسب تطور الفكري الهيدغري، وبحسب تطور مفهوم الدزاين ذاته، فهو يختلف مفهومه بين 1927 و1930، حيث نجد هيدغر يؤسس الأرضية السيميولوجية والهيرمينوطيقية للدزاين، يتكلم عن الدزاين الفنان والمبدع والشاعر، وهذا التأسيس قد التبس واقترب من فكرة النازية عن الانسان المبدع والشاعر، والمشيد لكن هناك اختلاف جوهري، لأن هيدغر يتكلم عن الدزاين المنفتح عن الكينونة، والنازيين يتكلمون عن تـــميز الانسان النازي السيكولوجي والبيولوجي.

ترى الباحثة الألمانية "مارتينا رونز" في مقالها "العقلية الجرمانية والفلسفة الغربية"، أن هيدغر كان مبهورا بشخصية هتلر السياسية وهذا لا يعني مساندته للاتجاه الوطني الاشتراكي، هذا لأن هيدغر لايؤمن بنظرية العرق، لأنه لايحدد الانسان تحديدا بيولوجي وفيزيائي، وللمزيد من الاطلاع حول هذا يـــمكن الرجوع الى كل من/

-مارتينا رونز، "هل كان هيدغر نازيا؟"، مقال نشرته مجلة ايس، في حوار أجري مع الباحثة مارتينا رونز أجراه معها، الأزهري ريحاني، العدد3 أكتوبر،مارس2009، ص110، ص111.

- J.pierre Cotton: " Heidegger et la politique". In la pensèe.1988.

- M-Heidegger: "Ècrits politiques 1933.1966. Presentation. Traduction et notes par François fèdier.gallimard.èditions.1955.

خاتمة

إنَّ التفكير الهيدغري يتوجهُ الى اثارة السؤال عن الأساس، من خلال البحث عن البنية التي يتمرجع إليها الدزاين–*Dasein*، الكائن الوحيد الذي يعقد صلة وثيقة بالوجود أي بكينونته الخاصة، وهذا بالضبط عبر الوجود الإنساني وتمظهراته المختلفة، وكلمة الدزاين–*Dasein* تظهر أهميتها من حيث أنها جاءت تعبيرا واستجابة للوجود الانساني الذي لا يستقر على حال، فهو يقع بين الأصالة واللاأصالة بين (الحالة/ الفهم/ الخطاب) و(الالتباس/ الفضول/ الثرثرة) أو بين الانكشاف والإنحجاب.

فتأسيسُ الدزاين هو بالضبط "الأصالة/ اللاأصالة" اذْ لم تكنْ الأونطولوجيا التقليدية على دراية ولا هي فكرتْ أنّ كل تأسيس "ميتافيزيقي قبلي، ماهوي، متعالي، مطلق..." انمّا هو ضرب من القفز على الظل يُصاب بنوع من الاستحالة منذ البداية، فالوجودُ الانساني يبقى عاجزاً أمام بنية التناهي الأونطولوجي الذي يكشف عنه "التيهُ، الضلالُ النسيانُ، الإكراهُ، القلقُ الصمتُ السكونُ، الانفتاحُ، الانغلاقُ، الإنحجابُ، الانكشافُ الحقيقةُ، اللاّحقيقةُ، الحياةُ، الموتُ..".

من هنا بالضبط ينبغي أنْ تفهم الدواعي الهيدغرية بالتفكير في تلك الجوانب المنسية واللاّمفكرة من تاريخ الإنسانية، وذلكَ باستبعادِ كُل ما تُؤَسِسُهُ الميتافيزيقا من الأنساقِ الماهوية المتعالية والمعاني والمفاهيم المطلقة "الروحُ الذاتُ، المطلقُ، الارادةُ،...فربّما يكون من شأنِ اللاّمفكرِ فيهِ أنْ يفتحَ آفاقاً للاِختلاف أشدُ ثراءً واستدعاءً للتفكيرِ أكثرَ من المفكرِ فيهِ، فالدزاين –كما وضح "جورج هانز غادامير" ذلك من قبل– هو ليس فقط الأفق المفتوح لممكناته الخاصة، إنّما هو بالأحرى يواجهُ داخل ذاته ثغرةً لا يمكن عبورها، إنَّ هذه الثغرة هي"حضور/ غياب" الكينونة، ولنْ يبقى من أساسٍ ولا تأسيسٍ

ممكن للدزاين سوى قدومِ العهدِ والبدوِ والحدثِ أو "الايرغنيسْ"، انفراجاً وانتشاراً وانشطاراً أمام انفتاح دروبِ الكينونة، حيث لا أساس ولا أصل إلاّ في الهاوية،

هنا تظهر المغامرة والمجازفة في فكر "مارتن هيدغر"، تشهد عليها تلك الضبابية والسديمية والغموض التي لفت جلَّ المؤلفات الهيدغرية "إلتواءاتٌ انعراجاتٌ انعطافاتٌ" لم تكن مبررة بالشكل الحاسم في كل مرة، وهنا ينبغي الفهم بأنَّ الفكر الهيدغري لا يقدمُ اجاباتٍ ولا يؤسس ليقينِيَاتٍ نهائية، وانما هو يفتح دروباً " *Chemins qui ne mènent nulle part*، دروباً لا تنتهي بالضرورة الى تَأْسِيْس نوع من البداهة الحالمة أو العقلانية المفرطة أو الحداثة الغارقة في متاهات ميتافيزيقا النزعات الانسانية.

وهكذا تقف أونطولوجيا "مارتن هيدغر" في لجة فكرها أمام كل تأسيس ميتافيزيقي مقبل يدعي المطلقية واليقين، اذْ السؤال يرتد على أعقابه دون الظفر بيقين ما ويبقى كل سؤال عن الأساس بالنسبة للدزاين ثاوياً في طي التيهِ والنسيانْ" الخوف القلق، التناهي، العدم الموت..."، وإذا بقينا أوفياءَ للنص الهيدغري وتسألنا مالذي يبقى من اِمكان تأسيس الدازين؟ فلنْ يبقى سوى "السؤال كتقوى للفكرْ"، ربَّ تقوى للدزاين أمام اِنفتاحِ دروبِ الكينونة.

– قائمـة المصادر والمراجـع

I .أ. المصادر باللغة الفرنسية

-Heidegger, Martin-"Qu est-ce qu une chose". Trad.jean reboul et-jacques taminiaux.gallimard.1971

-Heidegger, Martin" Approche De Hölderlin ",Traduit de l'allemand par André préau, édition, Gallimard, paris, 1962

-Heidegger, Martin- :" Kant et le problème de la métaphysique", trad: Alphose waelhens. ET w.Bimel, gallimard, Paris, 1953

-Heidegger, Martin- : "Lettre sur l'humanisme ", trad: R.Munier, Paris, 1964

-Heidegger, Martin- : "Nietzsche I, II", trad, Pierre Classowiki, Gallimard, Paris, 1971

-Heidegger, Martin " Temp et être ", Questions IV, Trad: François Fedier et Gean Beaufret Paris – Gallimard, 1976

-Heidegger, Martin." Ècrits politiques 1933.1966 presentation. Traduction et notes par François fèdier.gallimard.èditions.1955

-Heidegger, Martin." In troduction a la mètaphisique". Trad. Gilbert kahn.paris. 1967

-Heidegger, Martin." Le principe de raison". Trad. A.prèau. gallimard. Paris. 1962

-Heidegger, Martin: " Hèraclite avec e. Fink", trad: Jean Lauray ET Patrik, Lévy, Gallimard, Paris, 1973

-Heidegger, Martin: "Chemins qui ne mènent nulle part." Trad: Clossowski Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962

-Heidegger, Martin: "Essais et confiances ", trad: André Preau, gallimard, Paris, 1958

-Heidegger, Martin: "Qu'appelle-t-on penser ",G. Granel, Gallimard, Paris, 1971

-Heidegger, Martin: "Questions tome I, II, III, VI ", trad: J. Beaufret, R. Munier, H.corbin, ET autre, Gallimard, Paris, 1976

-Heidegger, Martin: "Etre et temps", trad: François-Vezin, édition gallimard, Paris, 1986

-Heidegger, Martin:"De l'essence de la vérité, trad Alphose waelhens et w.Bimel, virne, Paris, 1948

I.ب. المصادر المترجمة للعربية

–هيدغر مارتن، "ماالميتافيزيقا"، ترجمة: فاطمة الجيوشي، دمشق، وزارة الثقافة، 1998.

–هيدغر مارتن، "نداء الحقيقة"،ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر.

–هيدغر مارتن، "التصور التقليدي للحقيقة، ضمن"دفاتر فلسفية"، ترجمة، محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقل للنشر الدار البيضاء، ط2، 1996.

–هيدغر مارتن، "التقنية، الحقيقة، الوجود"، ترجمة، محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح المركز الثقافي العربي، 1995.

–هيدغر مارتن، "الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية"، ترجمة، فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة السورية دمشق، 1998.

–هيدغر مارتن، "إنشاد المنادى"، ترجمة: بسام حجار ،المركز الثقافي العربي، بيروت 1894.

–هيدغر مارتن، "مبدأ العلة"، ترجمة، نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات، والنشر بيروت 1999.

II. قائمة المراجع

II.أ. باللغة الفرنسية

- Dastur. Fronçoise". Heidegger et la question de temps." Éditions – p- u – f, 1er édition Paris, 1990.

- Derrida, Jacques. "La voix et le phènomène".paris.p.u.f.1983.

- guibal. Francis."Et combien de diex nouvaus. Heidegger". Aubier. Paris. 1980.

-Husserl Edmund:" Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps". Trd: H-Dussort, P-U-F, paris, 1983, «Remarque préliminaire de l'éditeur», XII.

-Husserl Edmund: "Méditations cartésiennes ", trad: Paul Ricoeur, Paris, p.U.f. epimithée, 1981.

- Ricœur .Paul," La critique et la conviction", entretien avec Françoise azouvi ET Marc de Launay, Calmann-Lévy, 1995.

- Ricœur, Paul: " Le conflit des interprétations ", paris, éditions du seuil, 1969.

-Descartes, Ren : Discours de la Méthode" Paris .1951

- allemann- Beda." Holderlin et heidegger. Recherche de la relation entre poèsie et pensèe". Traduit de l'allemand par fraçois fèdier. Epimèthèe. 1959.
-Boultot, Alain: " Heidegger et Platon ", Paris, p.u.f. Epimèthèe, 1983.
-cotton.J-pierre. "Heidegger et la politique". In la pensèe. Sept.1988.
-Deleuze , Gilles: "Différence et répétition ", p.u.f. 7 .éd, 1993.
-Derrida, Jacques: " De la grammatologie ", paris, les éditions de minuit 1967.
-Descartes, Ren: "Méditations ", Paris, bibliothèque, 1951.
-Husserl Edmund." Idèes directrices pour une phènomènologie".Traduit de l allemand par paul ricoeur. Gallimard.1950.
-Husserl Edmund: " La cirse des sciences européennes etla phénoménologie transcendantale », trad. Genard Grand, Paris, Gallimard, 1976.
-jean greisch."Bulletin de philodophie .etudes heideggèriennes".les contributions a la philosophie.vol.73.1989.
-Lacan, Jacques: " Ecrits I, II ", Paris, Seuil, 1970.
-Lévi-Strauss, Claude: "La pensée sauvage ", Libraire Plan, paris, 1962.
-Natalie depraz." Comprendre la phénoménologie. Une pratique coccrète". Dominique chapon et Emma drie. Armond colin. Paris. 2006.
-Nietzsche,friedrich :"La volonté de puissance",Trad: Généviere Bianquis, paris, Gallimard,1947.
-poggler.o." La pensèe de heidegger". Trad. M.simon. paris.1967.
-walter bienel."Le concept de monde chez heidegger". Paris. 1987.

II.ب. المراجع المترجمة، والصـادرة باللغة العربية

– الزين، محمد شوقي،" تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر"، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1، 2002.
– الشيخ، محمد، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1 .2009

- الفريوي، علي الحبيب،" مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي قراءة أنطولوجية للتراث الغربي"، دار اللفرابي بيروت لبنان، ط1، 2008.
- أنقزو، فتحي ،"هوسرل و معاصروه من فينومونولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم" المركز الثقافي العربي، المغرب ط1،2006.
- أنقزو، فتحي ،"هوسرل واستئناف الميتافيزيقا"، دار الجنوب للنشر، 2000.
- بدوي، عبد الرحمن ، "دراسات في الفلسفة الوجودية"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيرون ط1، 1988.
- جعفر، صفاء عبد السلام ،"أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر،"دراسة فلسفية في قصيدة "شتيفان جؤروجة "الكلمة"، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2001.
- جمال محمد أحمد سليمان، "مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع "د-ط" 2009.
- دريدا، جاك، "الصوت والظاهرة - مدخل إلى مسألة العلامة في فينومونولوجيا هوسرل"، ترجمة فتحي أنقزو المركز الثقافي العربي، ط1،2005.
-ريكور، بول، "نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى"، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،2006.
-فوكو، ميشال، "حفريات المعرفة"، ترجمة، سالم يفوت، المركز الثقافي العربي بيروت- لبنان، ط3، 2005.
-لبين، فاليري، "فرويد التحليل النفسي والفلسفة المعاصرة"، ترجمة، زياد الملا، وتيسير كم نقش، ط1، دار الطليعة سوريا، دمشق، 1997.
-مطوع، محمد، "هيدغر والميتافيزيقا، مقاربة تربة التاويل التقني للفكر"، دار افريقيا الشرق، المغرب د-ط، 2002.
-إبراهيم، عبدالله، "التفكيك/الأصول/ والمقولات"، الدار البيضاء، دار العيون، 1990.
-إبراهيم، عبدالله،"المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 2003.
-أفلاطون، "الجمهورية"، تقديم، جيلالي اليابس، موفم للنشر، 1990.

-الدوي، عبدالرزاق، "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط$_1$، 1992.

-الزين، محمد شوقي، "تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر"، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، 2002.

-الفريوي، علي حبيب ،"مارتن هيدغر، الفن والحقيقة، أوالانهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا"، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط$_1$، 2008.

-أوديف، إستيفيان،"على دروب زرادشت"، ترجمة، فؤاد أيوب، دار دمشق، سوريا، ط$_1$ .1983

-ايكوا، امبيرتوا، "التأويلية بين السيميائيات والتفكيكية"، ترجمة وتقديم، يعيد بن كراد المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء المغرب، ط$_4$، 2002.

-بارة، عبد الغني، "الهيرمونوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي"، منشورات الاختلاف، ط$_1$،2008.

-بارة، عبد الغني،" الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي"، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ط$_1$، 2008.

-بدوي، عبد الرحمان، "أفلاطون"، مطبعة المعرفة، 1964.

-بدوي، عبد الرحمان، "الموسوعة الفلسفية"، ج1، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والشر والتوزيع، 1982.

-بن أحسن، حسن، "النظرية التأويلية عند بول ريكور"، منشورات الاختلاف، دار العيون، المغرب ط$_1$، 1992.

-بن حسن، حسن،" النظرية التأويلية عند بول ريكور"، منشورات الإختلاف، الجزائر ط$_2$، 2003.

-بن عبد العالي، عبد السلام ، "أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزت الميتافيزيقا" دار توبقال الدار البيضلء، ط$_2$، 2000.

-بن عبد العالي، عبد السلام،"هيدغر ضد هيجل"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1985.

-بودور، بيير، "نيتشه مفتتا"، ترجمة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، 1996.
-بوزيد، بومدين، "الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي" منشورات الإختلاف، ط1، 2008.
-بونفقة، نادية، "فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومنولوجي"، تقديم، عبد الرحمان بوقاف ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 2005.
-جاسير، دافيد، "مقدمة في الهيرمونوطيقا"، ترجمة، وجيه قنصوا، منشورات الاختلاف ط1،2007.
-جوليفييه، ريجيبس، "المذاهب الوجودية"، ترجمة، فؤاد كامل، وعبد الهادي أبو ريدة دار الآداب بيروت، 1988.
-حمودة، عبد العزيز، "الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص"، عالم المعرفة المجلس الوطني للآداب الكويت، 2003.
-دريدا، جاك، "الصوت والظاهرة، مدخل إلى مشكلة العلامة في فينومنولوجيا هوسرل" ترجمة فتحي أنقزو، المركز الثقافي العربي، ط1،2005.
-دولوز، جيل، "نيتشه والفلسفة"، ترجمة، أسامة الحاج، بيروت، مجد، 1993.
-ديريدا، جاك، "الكتابة والاختلاف"، ترجمة، كاظم مجاهد، دار توبقال، الدار البيضاء المغرب، ط2،2000.
-ديكارت، رينيه، "انفعالات النفس" ، ترجمة، جورج زيناتي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1993.
-ديكارت، رينيه،"مبادئ الفلسفة"، ترجمة، عثمان أمين، دار الثقافة القاهرة.
-ريبنوف درايفور، وبول رينون،"ميشال فوكو، "مسيرة فلسفية، "، ترجمة، جروج أبي صالح ط1، دار الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د-س
-ريكور، بول، "بعد طول تأمل السيرة الذاتية"، ترجمة، فؤاد مليت، مراجعة وتقديم، عمر مهيبل المركز الثقافي العربي، ط1، 2006.
-ريكور، بول،" الذات عينها كأخر"، ترجمة وتعليق: جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية،ط1، بيروت، 2005.

-ريكور، بول،" فلسفة الإرادة-الإنسان الخطاء"، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، المغرب، ط1، 2003.
-ريكور، بول،"صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية"، ترجمة، منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي دارالكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2005.
-ريكور، بول،"من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل"،ترجمة محمد برادة ،حسان بورقيقة،عين للدراسات والبحوث الإنسانية الاجتماعية، ط1،2001.
-سبيلا، محمد، "الحداثة وانتقاداتها من منظور غربي "، ضمن دفاتر فلسفية، ط1 2006.
-سبيلا، محمد،"الحداثة وما بعد الحداثة"، دار توبقال، ط1، 2000.
-ستروك، جون، "البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا"، ترجمة، محمد عصفور سلسلة عالم المعرفة، دون طبعة، 1996.
-ستيس، ولتر،"تاريخ الفلسفة اليونانية"، ترجمة، منعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1987.
-صفدي، مطاع، "إستراتيجية التسمية في نضام الأنظمة المعرفية"، منشورات مركز الإنماء القومي بيروت، ط1، 1998.
-صفدي، مطاع، "نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة"، مركز الإنماء القومي بيروت، 1975.
-طاليس، أرسطو،"الفيزياء أوالسماع الطبيعي"، ترجمة عبد القادر فينيني، افريقيا الشرق بيروت لبنان، 1998.
-غادامير، هانز جورج،"الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، ترجمة،حسن ناظم وعلي حاكم صالح ، دار أويا، 2007.
-غادامير، هانز جورج،"طرق هيدغر"، ترجمة، حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2007.
-غادامير، هانز جورج،"فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف"، ترجمة، محمد شوقي الزين المركز الثقافي العربي، ط1، 2006.

-غرندان، جان، "المنعرج الهيمينوطيقي للفينومينولوجيا"، ترجمة وتقديم، عمر مهيبل منشورات الاختلاف، ط$_1$، 2007.

-فرويد، سيمينغويد، "تفسير الأحلام"، ترجمة، مصطفى صفوان، القاهرة، (د- س).

-فرويد، سيمينغويد، "علم ما وراء النفس"، ترجمة، جورج طرابيشي، ط4، بيروت، دار الطليعة، 1996.

-فوكو، ميشال، "الكلمات والأشياء"، ترجمة، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي بيروت لبنان، 1990.

-فوكو، ميشال، "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد المركز الثقافي العربي، المغرب، ط$_1$، 2006.

-قارة، نبيهة، "الحتمية والحرية بين الميتافيزيقا والحياة"، مركز النشر الجامعي، تونس (د-ط)، 2003.

-قارة، نبيهة، "الفلسفة والتأويل"، دار الطليعة بيروت، ط$_1$، 1998.

-كانط، إمانويل، "نقد العقل المحض"، ترجمة، موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1988.

-ماركوز، هاربرت، "الإنسان ذوالبعد الواحد"، ترجمة، جورج طرابيشي، منشورات الآداب بيروت ط$_3$، 1988.

-مايير، ميشال، "مأزق الانطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر"، ترجمة، عز الدين الخطابي منشورات التربية، 2006 .

-محمود، زكي نجيب، "محاورات أفلاطون"، ترجمة، عن الإنجليزية، القاهرة، 1966.

-مصطفى،عادل، "فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمونوطيقا"، دار النهضة العربية، بيروت ط$_1$، 2003.

-مكاوي، عبد الغفار، "شعر وفكر، دراسات في الآداب والفلسفة"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995.

-نيتشه، فريدريك، "أصل الأخلاق وفصلها" ، ترجمة، حسين قبيسي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، دمشق، سوريا ط$_1$،1981.

-نيتشه، فريديريك،"أفول الأصنام"، ترجمة، حسان بورقيبة، ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق ط1، 1996.
-نيتشه، فريديريك، "إنسان مفرط في إنسانيته"، ترجمة، محمد النجي، إفريقيا شرق، ط1 2001.
-هيجل جورج، فيلهالم، "ظاهريات الروح"، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، دار قباء للطباعة والنشر ط1، 2003.
-هيجل جورج، فيلهالم،"الموسوعة الفلسفية"، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، دار الطليعة بيروت، 1993.
-هيوسلقرمان،ج، "نصيات بين الهيرمونطيقا والتفكيكية"، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002.

-النشريات والدوريات.

-أعمال ملتقى الأنظمة المعرفية للتاريخ في الفلسفة المعاصرة، أيام 21. 22، ماي، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، ط1، 2002.
-بدوي، عبد الرحمان،"الزمان في المذهب الوجودي عند مارتن هيدغر"، مجلة، عالم الفكر الجزء الثامن، العدد الثاني، 1997.
-فوكو، ميشال، "ما هو عصر التنوير"، ترجمة، يوسف صديق، مجلة الكرمل، العدد12
-مجلة ايس، العدد3، أكتوبر،2008، مارس 2009.
-هيدغر، مارتن، "أسئلة وأجوبة حول السياسة والفلسفة والتاريخ"، ترجمة، حسوني المصباحي مجلة نزوي، العدد 45 يبناير.

الفهرس

الاهـــداء	
مقدمـة	01
الفصل الأول: البنية الأونطولوجية للدزاين	06
-الدزاين وصفاته الأونطولوجية	07
-الوجود الأصيل في العالم والبناء الأونطولوجي للفهم	21
-الدزاين كائن مع الآخرين والنمط الساقط للوجود في مع الآخر	28
-سؤال الزمان بقدر ماهو سؤال الدزاين	34
الفصل الثاني: أصالة الدزاين وتفكيك الأونطولوجيا الكلاسيكية	50
- سؤال معنى الكينونة والأونطولوجيا اليونانية "أفلاطون/أرسطو"	51
-تفكيك الذاتية المتعالية	65
- الدزاين والذات"ديكارت"	66
- الدزاين والذات "كانط"	72
- الدزاين وذاتية المطلق"هيجل"	79
- الدزاين وارادة القوة "نيتشه"	87
- الدزاين والقصدية "هوسرل"	94
-من سؤال معنى الكينونة إلى سؤال العلم (التقنية)	101
الفصل الثالث: الدزاين ما-بعد التفكيك الأونطولوجي	110
-الدزاين بين لغة الفكر ولغة الشعر	111
- من الدزاين إلى البنية	119
-الدزاين من الأصل الأونطولوجي إلى الفهم الهيرمينوطيقي	132
-الدزاين من سلطة "العقل/الصوت" إلى فضاء "النص/الكتابة"	144
- خاتـــمة	153
- المصادروالمراجع	155